

ULRICH IS
LIBBRECHT GOD
ZOEKTOCHT
NAAR DE KERN VAN
DE SPIRITUALITEIT DOOD?

lannoo

IS GOD DOOD?

[Deze digitale weergave is geen exacte kopie van het originele boek. We hebben gepoogd om de tekst per pagina te laten overeenstemmen. Hierdoor wordt een zin op het einde van de pagina soms afgebroken om te kunnen verder lopen op de volgende pagina zoals dit in het origineel het geval is. De bladspiegel is hierdoor wat verstoord, maar het geeft de kans aan lezers om zonder problemen te kunnen refereren zoals uit het originele boek.]

Ulrich Libbrecht

IS GOD DOOD?

*Zoektocht naar
de kern van de spiritualiteit*

lannoo

Opgedragen aan de pelgrims langs de weg

www.lannoo.com

Omslagontwerp Studio Lannoo

© Uitgeverij Lannoo nv, Tielt, 2004

D/2004/45/225 - ISBN 90 209 5713 9 - NUR 705

Niets uit deze uitgave mag worden verveelvuldigd en/of
openbaar gemaakt door middel van druk, fotokopie, microfilm
of op welke wijze ook zonder voorafgaande schriftelijke
toestemming van de uitgever.

INHOUD

Oriëntatie	7
1. Is God dood? Simon Stevin en Chuang-tzu	11
2. Welke religie is de ware?	17
3. Wat is religie?	20
<i>De theontische traditie</i>	20
<i>De do-ut-des-traditie</i>	22
<i>Oppervlakte- en dieptestructuur</i>	23
<i>Transcendente emotionaliteit</i>	24
<i>De wereld van het Niet-zijn</i>	27
<i>Een universeel symbolon</i>	29
4. Mystiek	31
<i>Wat is mystiek?</i>	31
<i>Verlichting en verlossing</i>	38
<i>Symboliek als taal van de religie</i>	51
<i>De mystieke relevantie van het dagelijks leven</i>	54
<i>Intellectuele mystiek</i>	55
<i>Een mystiek wereldbeeld</i>	57
<i>De mystieke weg</i>	61
5. De natuur als basis van religiositeit	71
<i>Het Ierse christendom</i>	71
<i>Zen (ch'an)</i>	81
<i>De Kyoto-school</i>	91
6. De religies van het boek: rationaliteit en mystiek	95
<i>Theologie</i>	95
<i>Openbaring</i>	98
<i>God in de natuurkunde</i>	102
<i>Vernunftglaube</i>	110

7.	De religies van de Leegte	136
8.	Relaties tussen de religies	144
	<i>Hoe uniek is het christendom?</i>	144
	<i>Waarom geen eenheidsreligie?</i>	181
	<i>Zijn religies verzoenbaar?</i>	183
9.	Pleidooi voor een 'vrijzinnig' christendom	188
10.	Ontstaan van het christendom: mystiek en macht	196
11.	Het christendom is een proces	232
12.	'Boeddhisering' van het christendom	237
13.	Is God dood?	244
14.	<i>Ce que je crois</i> : mijn kosmische visie	265
15.	<i>Ausgesetzt auf den Bergen des Herzens</i>	272
16.	„Goden moeten sterven“	288

Gebruikte afkorting:

ICF: U. Libbrecht, *Inleiding Comparatieve Filosofie*, Van Gorcum, Deel I, *Opzet en Ontwikkeling van een Comparatief Model*, 1995; Deel II, *Culturen in het licht van een Comparatief Model*, 1999; Deel IIIA, *Wetenschap, Zen en Theologie*, 2003; Deel IIIB, *Ter perse*.

Oriëntatie

Toen ik dertig was, verdwenen de zekerheden waarmee ik was opgegroeid uit mijn leven. Daarmee bedoel ik niet alleen de onaantastbare zekerheden van het christendom, maar ook de erfenis van Plato en de Griekse filosofie, die ik met grote ijver had bestudeerd. De twijfel werd het startpunt van mijn tocht naar het Oosten – eerst naar India en later naar China – omdat ik geloofde dat het licht uit het morgenland moest komen. Die verkenningstocht via honderd dwaalwegen heeft veertig jaar geduurd. Maar de oogst was rijk: ik kreeg veel nieuwe inzichten in de grote dimensies van het bestaan. Toch heb ik, evenmin als zoveel anderen, het probleem van het Zijn niet kunnen oplossen.

Maar er bestaat een Engelse spreuk die zegt: *too far east is west*; wie steeds maar in oostelijke richting loopt, komt ten slotte weer in het Westen terecht. En hier sta ik dan, de vijfenzeventig voorbij, en al mijn aandacht gaat opnieuw uit naar mijn eigen wereld. Sinds enkele jaren ben ik weer thuisgekomen in het oude avondland. Ik weet niet of ik de oude wereld nog herken, niet alleen omdat er zulke waardeverschuivingen in hebben plaatsgehad, maar ook omdat ikzelf nu op een andere manier naar de dingen kijk. Ik wil mijn verhaal vertellen, nog voor ik sterf, want ik wil sterven in het huis van mijn geest.

Dit is geen botte kritiek op de wereld waarin ik ben opgegroeid, maar een oordeel dat ingegeven is door een waarachtige bezorgdheid. De ‘aardse’ dingen interesseren mij niet meer en ik kijk met afkeer naar de narrendans van onze moderne wereld. Ik zie de geestelijke dimensie van het bestaan

verschralen en ik vraag me af hoe groot de schuld van het christendom daarbij is: waarom kon het zo weinig weerstand bieden aan die maatschappij van onwaarden, die thans haar donkere vleugels over ons uitstrekt?

Volgens Nietzsche is God dood.¹ Maar nergens zegt hij dat God niet bestaat, wel dat hij eenmaal geleefd heeft, maar dat hij nu dood is omdat wij hem in het christendom gedood hebben.² In het verleden was de menselijke cultuur gebouwd op het concept 'God' en daar ontleende ze haar zingeving aan.³ Volgens Heidegger⁴ betekent dit alleen dat de metafysica dood is. Sommigen pretenderen te kunnen bewijzen dat hij gewoon niet bestaat, maar het is mij niet duidelijk hoe men kan bewijzen dat iets niet bestaat. Bovendien moet men die 'hij' dan eerst nauwkeuriger omschrijven. Volgens boeddhisten zijn de oude goden van de vedische tijd dood en is de persoonlijke God dood, maar dat betekent niet dat de 'God' van de Leegte dood is... De vraag naar God is de vraag van mijn leven geworden. Ik twijfel niet aan de mysterieuze grond van het universum, maar ik twijfel aan de stelling dat

¹ De gedachte 'God is dood' komt voor het eerst voor in *Die fröhliche Wissenschaft* (1882). In het aforisme nr. 125, getiteld 'Der tolle Mensch' [De dwaze mens] staat de bekende zin: 'Gott ist tot! Gott bleibt tot! Und wir haben ihn getötet' [God is dood! God blijft dood! En wij hebben hem gedood] (Insel-uitgave, p. 138). Dat Nietzsche met die God daadwerkelijk de christelijke God bedoelde, blijkt uit aforisme nr. 343: 'Das größte neuere Ereignis – daß "Gott tot ist", daß der Glaube an den christlichen Gott unglaublich geworden ist – beginnt bereits seinen ersten Schatten über Europa zu werfen' [De grootste recente gebeurtenis – dat 'God dood is', dat het geloof in de christelijke God ongeloofwaardig geworden is – begint reeds zijn eerste schaduw over Europa te werpen] (o.c., p. 219). Men moet toegeven dat Nietzsche met geniale blik de huidige aftakeling van het christendom heeft gezien en voorspeld.

² Dit wordt bevestigd door Overbeck: 'Nietzsche hat gesagt, Gott ist tot, und das ist etwas anders als Gott ist nicht' [Nietzsche heeft gezegd, God is dood, en dat is iets anders dan God is niet].

³ Zie J. Van de Wiele & S. De Bleeckere, *Friedrich Nietzsche*, p. 101 vv.

⁴ Zie 'Nietzsches Wort "Gott ist Tot"', *Holzwege*, p. 205-263.

God buiten dit universum bestaat en ons daardoor laat ten onder gaan in een verscheurend dualisme. Ik heb me duizend vragen gesteld over die joodse God, die in het christendom een Griekse gestalte heeft aangenomen en die de westerse cultuur tweeduizend jaar heeft voortgestuwd, maar die vanaf de verlichting oud en ziek begon te worden en zijn eigen wereld heeft vergeten, een wereld die nog altijd vol is van onrecht en lijden, van oorlog en uitbuiting. De Middeleeuwen klampten zich vast aan de hoop op betere tijden, maar historisch inzicht doet in ons de wanhoop groeien. Is dit de zelfrealisatie van God in de schepping? Is de wereld pas ten onder gegaan sinds hij zich van die God heeft afgekeerd? Heeft de wetenschap ons ten slotte niet meer heil gebracht dan al die wolkige, Bijbelse wijsheden? Heeft de consumptiemaatschappij God nu echt vermoord? Of is het pas sinds we verlost zijn van de dagelijkse kommer dat we vragen kunnen stellen naar de betekenis van die oude metafoor? Het komt me vaak voor dat de 'comfortering' van het bestaan, die te danken is aan wetenschap en technologie, God bevrijd heeft uit de kluisters waarin hij in het christendom geboeid was.

Ik ben oriëntalist en weet dus wel iets af van de oosterse interpretaties van het bestaansmysterie. Die hebben mij doen nadenken over de spiritualiteit van het Westen en mij vragen in de diepte laten stellen. Maar *too far east is west*, en mijn avontuurlijke reis naar het Oosten is geëindigd op een afgelegen Iers eiland, waar ik mij gerealiseerd heb wat een oosters christendom zou betekenen. Het zou weleens kunnen zijn dat de geschiedenis van God in het christendom tot een einde komt, maar dat de mystiek de toekomst is van God. Die mystiek heeft zich krampachtig overeind gehouden aan de rand van de westerse dogmatische christenheid, maar heeft haar volle en onbelemmerde bloei gekend in India. Daar verloor God zijn menselijke trekken in het *brahman*-concept, dat zelf zijn totale 'ontbeelding' onderging in de Leegte van het

boeddhisme. Betekent dit nu het einde van het christendom? We kunnen de geestelijke ontplooiing van het Westen niet stimuleren door het christendom te vernietigen en het boeddhisme in de plaats te stellen. Men kan de bodem onder een stad niet weggraven en vervangen, zonder de stad zelf af te breken. Maar we kunnen wel het christendom 'her-denken' in het licht van de ervaring van de Boeddha. Dat betekent dat we de al te menselijke God moeten vervangen door de kosmische God, die zich openbaart in het universum zelf. Want wij leven niet langer in de beperkte ruimte van het middeleeuwse wereldbeeld, maar in het open universum waarin ikzelf een onooglijke *dharma*-flits⁵ ben. Het boeddhisme bereikte zijn culminatiepunt in China, waar het zich onder invloed van het taoïsme ontplooipte tot een panreligiositeit: de wereld werd weer heilig, de wereld werd weer God.

⁵ Het boeddhisme beschouwt het bestaan van elk fenomeen als een bestaansflits ten opzichte van het absolute: mijn persoonlijk bestaan duurt niet langer dan een oogwenk ten opzichte van de duur van het heelal.

Is God dood? Simon Stevin en Chuang-tzu

Het rijke roomse leven van mijn kinderjaren is in de mist van de geschiedenis verdwenen. De harden van geest hebben daaruit besloten dat God dood is en dat we nu zelf de leiding moeten nemen over ons bestaan en de zin moeten ontleen aan de dingen van de dag. We kunnen ons echter niet ontdoen van het gevoel dat God een eenvoudig en economisch principe was voor de verklaring van de dingen: het verklaarde uiteindelijk alles. Er waren geen complexe theorieën nodig om de wereld te duiden, wij hadden genoeg aan een God die absoluut was en geen verdere verklaring meer vroeg: de oorsprong van het heelal, de natuurwetten, het leven, het bewustzijn, het noodlot, het oordeel... het lag allemaal in zijn handen. We hoefden niet langer te denken, bidden was voldoende. Wat winnen we erbij als we God vervangen door een of ander abstract principe als de Materie, de Wil of de Geest? De 'zachtmoedigen van hart' missen de warmte en geborgenheid van de middeleeuwse liturgie en van het geloof, dat met grote welwillendheid en onderdanigheid vermeed de dingen ter discussie te stellen. Er was immers openbaring en gezag en de autoriteit van de stichter... en het volgzaam analfabetisme van de massa. Maar met de groei van het lekenintellect en de kritische rationaliteit worden de fundamentele vragen opnieuw gesteld en de oude antwoorden met argwaan bekeken.

Is God nu werkelijk dood? Het antwoord is ambivalent. De God van de Middeleeuwen, die ook nog die van onze kinderjaren was, blijkt inderdaad op sterven na dood. Hij is met de andere gipsen heiligen de kerken uitgedragen. De kerken zijn

leeggelopen en alleen hun rites de passage vallen nog in de smaak omdat ze enige luister aan het toch wel grauwe alledaagse leven geven, en we niet zo vlug een nieuwe burgerlijke symboliek kunnen bedenken; maar geven ze er ook zin aan? Ik heb altijd enig medelijden met hen die hun toevlucht zoeken in liturgieën en hieraan een *ex opere operato*-karakter⁶ toekennen, alsof die gebaren, woorden en gezangen kracht in zichzelf dragen. Maar dat is niet meer dan magie die ons wel een zekere troost kan schenken, maar in wezen niets te maken heeft met de diepere kern van de religieuze ervaring. Ik denk bij het begrip God niet aan het eenzame wezen dat in zijn koude kerk zit te wachten tot de laatste getrouwe zich nog eens laat zien, maar aan dat machtige 'Wezen' dat het overdonderende heelal heeft geschapen en het door de tijd draagt. Men kan zich nauwelijks voorstellen dat het hier om dezelfde God gaat.

In feite is 'God' niet meer dan een naam voor het bestaansmysterie, en *what's in a name*? Bestaat dat grote Mysterie wel, of hebben wij recht op een wetenschappelijk reductionisme, dat alles wil herleiden tot een spel van de materie? Simon Stevin⁷ zei: 'Een wonder en es gheen wonder,'⁸ en dat is de enige juiste basis om een wetenschap op te bouwen. Wat hebben we immers aan mirakels en andere goddelijke ingrepen die de natuurwetten verstoren? Een wetenschappelijk wereldbeeld moet op de eerste plaats coherent zijn en als God die coherentie verstoort, moeten we hem aan de dijk zetten. Daarom is wetenschap terecht atheïstisch en hebben

⁶ Dit is de opvatting dat liturgische handelingen de kracht in zichzelf dragen, waarmee we duidelijk op de rand van de magie belanden. De tegengestelde opvatting noemt men *ex opere operantis*: de kracht ligt bij hem die de handelingen uitvoert.

⁷ Simon Stevin (Brugge 1548 – Den Haag 1620) was een bekend wiskundige en ingenieur.

⁸ Dit was de lijfspreuk van Stevin.

we geen boodschap aan een *theistic science*.⁹ Er is echter ook nog Chuang-tzu¹⁰, die een totaal andere stelling inneemt: ‘Het is te danken aan het feit dat uw voeten op aarde maar zulke kleine plaats innemen, dat er zoveel ruimte is waarin je kunt rondwandelen. Het is te danken aan het feit dat je met je verstand maar in zo weinig dingen kunt binnendringen, dat je kunt ervaren wat het mysterie van je bestaan is.’¹¹ Is het Mysterie niet overal rondom ons? Wie een beetje taoïstisch gevoel heeft voor het wonder van de natuur, weet dat we haar geheimen nooit zullen ontraadselen en dat elke bloem een boodschap zal blijven uit de onpeilbare diepte van het bestaan. Een reductie tot de genen van de chromosomen is niet veel meer dan de reductie van een literair meesterwerk tot woorden uit het woordenboek en die laatste tot combinaties van letters uit het alfabet. Wie in zijn medemensen de kinderen Gods ziet – dat wil zeggen: de expressies van een Mysterie – en verbaasd is over de eenmaligheid van elke mens, voelt dat de mensheid de god met duizend ogen is. Ieder mens is een unieke expressie van de oneindige variabiliteit waarin het grote Wonder zich kenbaar maakt. Een mens is geen concretisering van de abstracte ‘dé mens’ en ook geen afschaduwing van de eeuwige Idee Mens. Wie niet te verstedelijkt is om ook nog eens op te kijken naar de sterren en daarbij de moed opbrengt zich in de wetenschap van het universum te verdiepen, wordt geconfronteerd met een overweldigend *mysterium mundi*, zodanig dat hij zijn eigen intellectuele hoogmoed belachelijk gaat vinden als hij zijn nederige plaats in ruimte en tijd enigszins begint te

⁹ Dit is een wetenschap die ook God insluit. Cf. ICF, Deel IIIA, p. 290-298.

¹⁰ Chuang-tzu was een Chinees denker uit de 4^{de} eeuw v. C.

¹¹ Chuang-tzu, ch. XXIV, i.f.: B. Watson, *The Complete Works of Chuang Tzu*, p. 278.

begrijpen.¹² Onze aarde is een stip in het heelal en ik ben een stip op die stip. Daarbij kijk ik nog niet naar beneden, want ook daar ligt een oneindigheid tot op het niveau van de quarks en verder. Bovendien is de mens de nageboorte van de evolutie: net voor de klokslag van twaalf uur verschenen. Onze vraag naar God is dus ook tot op zekere hoogte een afrekening met het wereldbeeld van de Middeleeuwen.

De wetenschap heeft haar brede vleugels opengeslagen over ons leven, en met de kenmerkende overmoed van al wat jong is, zag zij zichzelf als in de nabijheid van haar grote doel: de verklaring van alles. Maar dat ‘alles’ blijkt dan alleen maar het materiële te zijn en dat is nu niet direct het interessantste deel van het heelal. Wie zou er durven beweren dat een steen interessanter is dan een boom en een boom interessanter dan de muziek van Bach?

Bewijst de tweede hoofdwet van de thermodynamica echt dat de wereld een entropische dood zal sterven¹³, of heeft de vergeestelijking van het universum ook nog zin, en is het even zinvol te stellen dat we opgaan naar een punt omega¹⁴? Hoe groot mijn eerbied voor de exacte wetenschap ook is, haar reductionisme blijft een zonde tegen de mensheid.

Zodra ik aanneem dat de wereld niet intelligibel is tot in zijn diepste diepte, neem ik ook aan dat er een *mysterium*

¹² Daarom zegt Chuang-tzu: ‘In vergelijking met hemel en aarde [d.i. het universum] en met alles wat de adem ontvangt van yin en yang, voel ik mij in het universum als een kei of een struik op een reusachtige berg. Als ik mij bewust ben van deze kleinheid, hoe zou ik hoogmoedig zijn?’ B. Watson, *The Complete Works of Chuang Tzu*, p. 176.

¹³ Deze wet zegt dat in een gesloten systeem, waar de temperatuur in verschillende punten ongelijk is, deze zich ten slotte zal homogeniseren, waardoor het systeem geen interne dynamiek meer zal kennen. De entropie duidt de graad van onorde aan: als het heelal volledig homogeen is, bestaan er geen ordepatronen meer – en dus uiteraard ook geen leven meer.

¹⁴ Dit is, in de opvatting van Teilhard de Chardin, het eindpunt van de evolutie van het heelal.

mundi bestaat. Al kan ik dat laatste niet bewijzen – alle godsbewijzen zijn logisch incoherent – toch beantwoordt het aan mijn eigen psychische nood. Als ik louter in de kritische rationaliteit zou moeten leven, de dingen registreren als een onverschillige computer, vast geloven in de maakbaarheid van de wereld, en mijn ethisch bewustzijn herleiden tot een legalistische conventie... zou ik dan wel echt kunnen ademen in de ijle lucht van deze kille wereld? Mijn hart zou in opstand komen en zijn rechten opeisen of wegluchten in de eenzaamheid, want het recht op ademloze verwondering over het leven kan niemand mij ontnemen, tenzij men de innerlijke frustratie aanvaardt als de prijs die men voor een transparante wereld moet betalen. Maar ik zie de menselijke emotionaliteit wegsluipen in de schemer, waar het hart nog mag bonzen en men zich mag overgeven aan de irrationaliteit van de lust.

Misschien is alleen de naam van God dood, maar is God zelf niet dood. Hoevelen hebben de naam niet oeverloos gebruikt en misbruikt, om te bidden en te vloeken, om te dromen en te moorden? Maar als je hun vraagt hun god te definiëren, dan weten ze niets te vertellen dan wat antropomorf gebazel over de grote magiër die ergens boven de zevende hemel woont, de koning van het universum en de opperrechter die ons met arendsogen in de gaten houdt. Ook zij die zichzelf als atheïsten definiëren, nemen daarbij vaak alleen maar een anti-stelling in, maar kunnen niet verklaren waarom zij niets anders konden bedenken dan een negatie om hun levensvisie te omschrijven. Laten we dan vooralsnog niet verder ingaan op de naam, die toch van cultuur tot cultuur anders klinkt, alsof God, Jahwe en Allah telkens een andere god aanduiden. En laten we eveneens goed voor ogen houden dat een van de grootste religies op aarde, met name het boeddhisme, alle namen verwerpt en het Mysterie aanduidt als de Leegte, dat is de conceptuele Leegte.

Vooraleer ik een antwoord tracht te geven op de vraag naar leven of dood van God, moet ik eerst voor mezelf uitmaken wat ik onder God versta, ook als ik er geen logische definitie van kan geven.

2

Welke religie is de ware?

Als een bepaalde religie pretendeert de Waarheid te bezitten, zijn ipso facto alle andere religies leugens. Met de magere troostprijs dat sommige een gedeeltelijke waarheid bezitten – de enige oecumenische stap die Rome bereid is te zetten – zal wel niemand in die andere religies vrede nemen. Daarom brengt oecumene het in wezen niet verder dan tot wat hoffelijkheid en tolerantie – overigens geen overbodige luxe in een wereld waar nog steeds een intolerant fundamentalisme aan de orde is. Ik heb me vaak afgevraagd waarom precies monotheïstische godsdiensten een zo hoge graad van arrogantie vertonen, terwijl meer naar binnen gekeerde mystieke religies vaak zichzelf alleen beschouwen als een van de mogelijke visies op de wereld.

Ik beken eerlijk dat de geschiedenis van het christendom voor mij geen reden is tot trots. Op enkele lovenswaardige uitzonderingen na heeft het zich al te gemakkelijk in het spoor van de legers verbreid, en is het er nooit in geslaagd de genociden tegen te houden. Vol trots wijst men erop dat het christendom de meest verspreide religie is – dat ze verre van een eenheid vormt, wordt zedig verzwegen – maar ik kan me niet losmaken van het wrange besef dat dit een gevolg is van het kolonialisme: eerst de legers, dan de handelaars, dan de missionarissen. Is dit niet omdat het christendom zich al te gemakkelijk heeft geprofileerd als een religie van de macht, een religie van strategieën, politieke druk en economische rijkdom? En omdat het in wezen nog altijd probeert in het politieke schaakspel mee te spelen? Men kan zich nu verontschuldigen

door erop te wijzen dat men niet rechtstreeks heeft geparticipeerd in de moordpartijen, maar men is ook schuldig aan verzuim wanneer men de andere kant opkijkt, of wanneer men machthebbers niet voor het hoofd durft te stoten. Ik wil geen akte van beschuldiging opstellen omdat het verleden toch niet herroepen kan worden, maar het heeft bij mij de idee doen ontstaan dat de zogenaamde Waarheid niet aan den Hoge ontleend moet worden, maar dat ze moet blijken uit de praxis. Niet de leer van de liefde interesseert mij, maar de daden van liefde, en daarop moet men de geestelijke bewegingen beoordelen. Het is dus geen kwestie van coherentie in de leer of van een goed uitgebouwde theologie of *theoria*, maar van een tao, dat is de weg die men bewandelt. Omdat religies des mensen zijn is er eigenlijk geen enkele die haar recht op waarheid uit haar praxis kan afleiden.

Omdat ik in comparatief denken geïnteresseerd ben, lijkt het volgende uitgangspunt mij het enige juiste: *alle religies zijn waar*. Vanuit puur logisch standpunt is dat uiteraard nonsens, want we kunnen geen contradicties als criterium aanvaarden, maar we kunnen ook nederig erkennen dat het *mysterium mundi* zich aan ons onttrekt en dat de Waarheid an sich ons nooit bekend kan worden. Het is voor mij helemaal niet moeilijk aan te nemen dat alle religies op dit Mysterie gericht zijn en dat geen enkele kan pretenderen de waarheid te bezitten. Maar er is ook een waarheid *für mich*. En in die zin zijn voor mij alle religies waar omdat ze altijd waar zijn voor iemand. Het heeft uiteraard geen zin de eigen religie als vals te beschouwen, maar er toch te blijven in geloven, in de stijl van *right or wrong, it's my country*. Daarom is het ook mijn uitdrukkelijke wens en raad vast in de waarheid van de eigen religie te blijven geloven – daarom niet noodzakelijk in haar overgeleverde dogmatiek, maar als spirituele beweging – en de waarheid *für mich* nooit uit te roep tot waarheid *an sich*,

want dan staan we weer aan de vooravond van de zoveelste godsdiensttwist.

Het erkennen van de waarheid van alle religies kan een psychische frustratie teweegbrengen, omdat het tenslotte veel eenvoudige is radicaal op te komen voor het eigen grote gelijk en de onvervreemdbare goddelijke zending om desnoods de heidenen af te slachten. Fundamentalisme is altijd brutaal rechtlijnig.

Maar men zou op zijn minst methodologisch als rationeel uitgangspunt de gelijkheid van alle religies moeten erkennen, ook als men daar in zijn hart niet van overtuigd is. Aan hen die deze stelling niet kunnen aanvaarden, vraag ik even aan de kant van het andere standpunt te gaan staan en dan hun eigen grote gelijk te bekijken. Het is evenwel niet mijn bedoeling ook maar iemand zijn geborgenheid te ontnemen en hem in de koude wind van de twijfel te plaatsen. Ik vraag alleen dat hij de moed opbrengt even bij wijze van geestelijk experiment mijn standpunt te delen en in mijn methodologisch vaarwater mee te varen.

3

Wat is religie?

Een van de grootste levensvragen die mij al mijn hele leven achtervolgen, is die naar het wezen van de religie. Wij stellen vast dat overal ter wereld religies bestaan? Maar beantwoorden die aan een culturele noodzaak, of zijn het slechts uitingen van een primitieve angst die verdwijnt naarmate de rationaliteit haar licht over de dingen van de nacht laat schijnen? Maar waarom ben ik, die mezelf als kritisch rationalist beschouw, nog steeds religieus en waarom sluit ik me niet aan bij de stoere denkers die God dood verklaren?

De theontische traditie

Laten we ons in de eerste plaats goed realiseren dat we zijn opgegroeid in een theontische traditie¹⁵, die zelfs religie heeft omgedoopt tot ‘gods-dienst’. Het was, althans voor mij, een grote openbaring toen ik ontdekte dat ‘God’ geen *conditio sine qua non* is voor een religie, dat de transcendente God een erfstuk is van de joods-Bijbelse traditie. We hebben het theïsme dan ook eeuwenlang als de enige vorm van religiositeit beschouwd, omdat de Bijbel uiteraard het boek der waarheid was. Omdat theïsme ook kenmerkend is voor de islam, en de religies van het Oosten ons in grote mate onbekend waren, noemden we ze atheïstisch, daarmee het theïsme verheffend tot criterium. Maar in India – en ook in China – lagen

¹⁵ Theontisch = *theos* + *on*, het zijn is God.

de zaken wel anders. Reeds in de tijd van de *upanishaden*¹⁶ stelde men zich het bestaansmysterie voor als een neutrum: *het brahman*¹⁷, het alomvattende. Hieruit groeide in het boeddhisme de idee dat dit Mysterie onkenbaar en onbespreekbaar is, en werd het aangeduid als *śunyata*, de Leegte. Aangezien het boeddhisme een oude en achtenswaardige religie is, kon men het moeilijk als heidendom brandmerken. Daardoor kwam onze theontische traditie op losse schroeven te staan. Was zij de dieptestructuur van alle religies, of was zij slechts een van de mogelijke oppervlaktestructuren?

Nu heeft men wel met veel inspanning, maar met weinig resultaat, geprobeerd om te bewijzen dat er een soort oermonotheïsme moet hebben bestaan. In de stamreligies in Afrika treft men inderdaad een oppergod aan, maar die heeft geen cultus en men bidt niet tot hem; hij is een *deus otiosus*¹⁸, en niet veel meer dan een causale god. Het is niet uitgesloten dat dit soort god aan de basis ligt van het Jahwe-concept en dat het in het jodendom zijn uitzuiveringsproces heeft ondergaan. Alles geeft echter de indruk dat de God van de joden aanvankelijk een zeer antropomorfe (of 'basilomorfe', koningsgelijke) god was, met zeer menselijke karaktertrekken en grillen. De Bijbel is dan ook een soort geschiedenis van God, die steeds maar 'menschelijker' wordt en als een Vader eindigt in de evangeliën. Maar daarmee had hij nog geen filosofische status. Die vond hij in het persoonsbegrip, maar dat was op de eerste plaats een theologische duiding. Er bestond echter ook een andere oertraditie: die van de mana-interpretatie uit de Stille Zuidzee.¹⁹ God was een kracht, aanwezig in alle dingen,

¹⁶ De *upanishaden* waren de eerste filosofische geschriften in India, daterend vanaf - 700.

¹⁷ Vrij waarschijnlijk was God in de oude Germaanse talen een neutrum: *het* God.

¹⁸ Een *deus otiosus* is een God die niets om handen heeft, een luie God.

¹⁹ Men vindt dit begrip ook bij veel indianen: Manitoë (Algonkin), Orenda (Irokezen), e.a.

en derhalve in de religieuze praxis sterk op de natuur gericht. Dat was een conceptie die moest uitmonden in een pantheïsme. Die idee vinden we ook terug in het taoconcept van het taoïsme en wellicht ook in het *brahman*-concept van de vedische traditie. In die traditie zou men de joods-christelijke God eerder beschouwen als een toegeving aan de volksreligie. De adoratie van Boeddha is hier een duidelijk voorbeeld van.

Wij mogen dus onze theontische traditie niet als de dieptestructuur van het Mysterie beschouwen. Het is een van de mogelijke oppervlaktestructuren (zie p. 16).

De do-ut-des-traditie

Dit brengt ons bij een ander aspect van de religie: haar *do-ut-des*-karakter. Wij wenden ons tot de goden om hun gunsten af te smeken. Binnen een precaire existentiële context is dat een normale houding. Maar in wezen maakt ze de religie tot magie. Alle volksreligie is in grote mate magie. Dat geldt ook voor het middeleeuwse christendom. Maar dat verklaart ook de religieuze hachelijkheid van onze moderne wereld. Sinds de verlichting zijn wij gaan begrijpen dat wij beter gebruik konden maken van ons verstand en zelf ons lot in handen nemen, in plaats van ons heil van de goden te verwachten. Daarmee werd de magische dimensie van de religie een soort bijgeloof dat nog lange tijd in de volkse lagen overleefde, maar dat nu in onze moderne maatschappijen alleen nog als een vorm van folklore blijft bestaan. Wat uiteraard nooit uit ons religieus bewustzijn zal verdwijnen, zijn de grenssituaties van lijden, ouderdom en dood. Aan die aspecten van ons bestaan kunnen wij binnen de rationele context geen zin geven. Ook God kan ons er niet van verlossen zonder zijn schepping incoherent te maken: als hij mirakels doet, valt hij in contradictie met zijn eigen natuurwetten.

Als ik mij bevrijd van de *do-ut-des*-houding en daarmee van de volkse vormen van religie, wat is religie dan nog? Een leer, een inconsistente filosofie, een spirituele broederschap, een sociaal engagement, een ethische beweging...? Is de tijd niet gekomen waarin we de religie moeten herdefiniëren? Een welvarende maatschappij heeft ook niets meer aan 'werken van caritate', al blijven er ook in de meest welvarende maatschappijen nog altijd een stel schaduwkanten waar religies zich vanuit hun ethisch bewustzijn nuttig kunnen maken. Maar de grote uitdaging blijft: wat betekent het christendom voor mij als welvarend intellectueel die de dingen kritisch kan benaderen en historisch onderzoeken en geen behoefte meer heeft aan 'de vermenigvuldiging der broden'? De herdefinitie van de religie ligt voor de hand, ook al als men vaststelt dat veel mensen in onze moderne beschavingen er geen behoefte meer aan hebben, maar dat anderzijds de levensbeschouwelijke nood nog nooit zo groot was. Het 'overleven' is geen probleem meer, maar het 'leven' wel.

Oppervlakte- en dieptestructuur

Elke religie, en eigenlijk ook elke filosofie, behoort tot de oppervlaktestructuur van een beschaving. Dat wil zeggen dat ze zich daar profileert in bepaalde vormen, woorden en beelden die eigen zijn aan die cultuur. Dat brengt meteen mee dat ze moeilijk in haar totaliteit te beschrijven is, omdat haar verschijningsvormen zo dispaaraat zijn. Als men religies alleen benadert als oppervlaktestructuren, dan zijn ze in de regel onvergelijkbaar. Men kan zich daarbij neerleggen en de incommensurabiliteit als alibi gebruiken om de eigen zelfgenoegzaamheid verder te cultiveren. Maar dan zal de wereld steeds een verzameling van eilanden blijven die geen dieper contact met elkaar nastreven, hoogstens elkaar dulden en met enige argwaan gadeslaan. Maar hoe moeten we dan tot een

mondiaal bewustzijn komen, of zal de sterkste groep altijd de zwakkeren blijven domineren, niet alleen op politiek en economisch vlak, maar ook op dat van de wereldbeschouwing?

Mijn voorstel is dat we, vertrekkend vanuit de bestaande religies, op zoek gaan naar een dieptestructuur. Nu is het leesbare aspect van een religie uitgedrukt in haar symboliek, de directe ervaring is echter niet leesbaar. Vandaar dat een dieptestructuur het karakter van een universeel 'symbolon' zal moeten aannemen (cf. infra). Dat symbolon moet in principe paradigmavrij zijn, dat wil zeggen dat het zijn criteria niet ontleent aan één bepaalde religie, maar erover waakt dat ze toepasbaar is op elke religie. Maar hier is een waarschuwing aan de orde: men zou zich kunnen voorstellen dat men het 'gelijke' in de diverse oppervlaktestructuren moet gaan opsporen en dat uitroepen tot de dieptestructuur. Maar dan loopt men het gevaar dat die dieptestructuur alleen bestaat uit trivialiteiten, zoals gebeden, gewaden, liturgische handelingen, wierook en klokken, processies en feesten. Het 'niet-gelijke' is veel interessanter dan het gelijke omdat het ons attent maakt op menselijke mogelijkheden die in onze eigen cultuur niet gerealiseerd worden.

Transcendente emotionaliteit

Religie en mystiek zijn geen equivalente begrippen. Mystiek is de kern van elke religie, maar religie is de gestalte die de mystieke ervaring aanneemt binnen de context van een bepaalde cultuur. Wat is echter mystiek? Laten we eerst de analoge vraag stellen naar het wezen van muziek. Muziek is stellig niet de luchtrilling die op ons gehoor inwerkt; muziek is ook niet de partituur: dat is slechts het geheugen van een muziekstuk; muziek is ook niet de uitvoering zelf: dat is op de eerste plaats een techniek. Muziek komt pas tot zichzelf in de ervaring, in de ontroering die ze in mij verwekt. Zonder dat

laatste is muziek geordend geluid. De ervaring is een wijziging in mijn psychische toestand: ik voel me geëmotioneerd, innerlijk bewogen. Ik kan die emoties echter niet lokaliseren in mijn eigen lichaam: vroeger dacht men dat emoties een zaak van het hart waren, maar ze zijn eigenlijk een zaak van het totale lichaam. Zoals het brein eigenlijk nooit zonder beelden is, is het 'gemoed' nooit zonder grondstemming. Die kan beïnvloed worden door een externe *Auslöser*: ik word gestemd door iets wat zich buiten mij bevindt, maar een soort invloed op mij uitoefent. De eerste en biologische betekenis van die emoties is mijn eigen survival: inwendige en uitwendige signalen doen mij reageren op prikkels, en hebben geen ander doel dan mijn eigen ego af te schermen tegen de bedreigende omgeving. Dat heeft als gevolg dat de wereld een strijd is van elk leven tegen elk ander leven, waardoor de sterkste zich weet te handhaven ten koste van de zwakkeren. Dat is inderdaad het mechanisme waarop de biologische evolutie steunt. Die dominantie van de sterkste is echter niet onbegrensd, want de natuur heeft *constraints* ingebouwd, waardoor de macht van de sterkste ingeperkt wordt wat betreft voedsel, territorium, voortplanting enzovoort.

De mens onderscheidt zich van de dieren door een zekere graad van vrije energie. Die kan hij toevoegen aan zijn gebonden energie, en daardoor de *constraints* doorbreken. Hij wordt een egoïstisch wezen en kan zich dingen toe-eigenen die hij voor zijn eigen survival niet nodig heeft, waardoor hij veel anderen de kans op zelfhandhaving en zelfontplooiing ontnemt. De rationaliteit verplicht ons echter een wettelijk kader te ontwerpen dat de verbroken *constraints* vervangt. We bouwen een rationele wereld op met een legalistisch gefundeerde ethische code. Maar die profileert zich meestal als een wereld van rechten in plaats van als een wereld van plichten. De ego-intentionele emotionaliteit laat zich niet gemakkelijk onderdrukken en gebruikt alle middelen om het eigen ego

dominant te maken ten opzichte van de andere ego's. De politiek-economische wereld wordt een wereld van ingeperkt eigenbelang.

Nu stelt zich de vraag of het niet zinvol zou zijn onze emotionaliteit zelf te laten transcenderen, zodat zij spontaan de egocentriciteit inperkt. Dat zou ons op de eerste plaats dwingen tot zachtmoedigheid, tot ontroerbaarheid, en uiteraard ook tot kwetsbaarheid. Ik geloof niet dat transcendentie van emotionaliteit een kwestie is van de wil, die uit filosofische overtuiging een soort stoïcijnse apathie realiseert. Verharding tegenover zichzelf betekent al te vaak ook verharding tegenover de anderen, een jansenistisch tekort aan mededogen met de zwakken, een tekort aan liefde en een groeiende intolerantie tegenover diegenen die twijfel durven te uiten aan het eigen grote gelijk. In deze wereld gaat de harde rationaliteit overheersen en wordt de schuldvraag geïndividualiseerd. Er bestaat echter ook een andere weg, waarbij ik mij in een meditatieve regressie ontdoe van mijn ego-intentionele doelspanningen en mij openstel voor mystieke werkingsvelden. Het eerste werd door het boeddhisme vastgelegd in het begrip *anatman*, niet-zelf; het tweede gaat uit van het Mysterie zelf. Dat laatste kan slechts op mij inwerken als ik mijn emotionaliteit tot haar grondvibratie terugbreng, maar die niet laat 'stemmen' door omgevingsfactoren die appelleren aan mijn natuurlijk egoïsme. Ik laat ze 'stemmen' door het Mysterie, dat zich overal rondom mij bevindt, in de natuur, in de mensheid, in de kosmos. Ik kan dat Mysterie aanduiden met de naam 'God', maar dan mag ik die niet identificeren met de persoonlijke, transcendente God. Die stemming die het Mysterie in mij opwekt, duiden wij aan met het woord mystiek. Waar geen mystieke ervaring aanwezig is, is er ook geen religie, hoogstens wat magie, hoogstens wat kerk.

Het boeddhisme, dat ontstaan is vanuit een pure mystieke ervaring, kan zichzelf het best verstaan als een vorm van

transcendente emotionaliteit. Uiteindelijk gaat het in de mystieke praxis niet om een leer, maar om een ervaring. En hoe beeld- en woordelozer die ervaring is, hoe zuiverder ze is. De fameuze Leegte is een conceptuele leegte en dus een leegte aan beelden en woorden. De westerse religieuze traditie is veel gemakkelijker in de ban van beeld en woord gekomen dan de oosterse. De hoofdreden hiervoor is dat het Westen, in zijn Griekse traditie, op de eerste plaats een rationele conceptie van de wereld ontwikkeld had, waardoor men religie vaak gelijkstelde met een dogmatiek en met een theologie die deze dogmatiek op een rationele manier probeerde te duiden. Men was ervan overtuigd dat religiositeit de vrucht was van redelijk inzicht in de waarheid of althans in het geloof in dat inzicht dat bij anderen was ontstaan. Dat verklaart ook waarom de mystiek in het Westen altijd een randfenomeen is geweest, terwijl zij in het Oosten de kern zelf van de religie was.

Een dergelijke interpretatie van de religiositeit vraagt om een omvorming van het subject zelf: het bewustzijn moet namelijk losgemaakt worden van zijn eigen ego-intentionaliteit, en alter-intentioneel gericht worden. Dat heeft niets te maken met een opgelegde liefdesleer, met *maitri* en *karuna* onder geloofsdwang, maar met een veranderd realiteitsbewustzijn dat de boeddhanatuur in de plaats stelt van onze menselijke natuur, althans in de religieuze act.

De wereld van het Niet-zijn

Dat veranderde realiteitsbewustzijn heeft ook een directe invloed op de interpretatie van de objectieve wereld – niet alleen van de kosmos, maar ook van het godsconcept. Het zou ons, ook als westerlingen, toch moeten opvallen dat mystici God regelmatig voorstellen als een N-iets. Een niets is echter niet *le néant*, het niet-bestaande, de gapende afgrond van de

leegte, maar het niet-conceptualiseerbare Mysterie. Niets betekent 'niet-iets', *no-thing*, en alleen dingen zijn toegankelijk voor de rede. Er bestaan echter ook fenomenen die geen 'ietsen' zijn. Zijn zij dan helemaal ontoegankelijk voor het menselijk bewustzijn? Volgens mystici zijn ze niet kenbaar, maar wel ervaarbaar, op voorwaarde dat men ze op het eigen gemoed laat inwerken, waarin ze een 'e-motie', een innerlijke beweging, een ontroering teweegbrengen. Alleen eigengereide theologen beweren dat we daarmee religie herleiden tot sentimentaliteit. Is er iets mooiers en edelers dan de menselijke ontroerbaarheid? Of staat er soms geschreven: 'Zalig de geleerden, de machtigen, de bikkelharden, de strevers...' in plaats van 'Zalig de zachtmoedigen'?

In de Indiase traditie, vanaf de *upanishaden*, leerde men dat de wereld der verschijnselen een *maya*-wereld is, dat is een irreële wereld, niet in de zin dat hij niet zou bestaan, maar dat hij slechts bestaat uit 'ver-schijn-selen' en daarom ten opzichte van de *ultimate reality* niet meer dan aan de tijd gebonden schijn is. Aan die wereld, waarin alles wordt en verwordt, komt geen echte realiteit toe. Dat wisten de Grieken ook, en bijgevolg gingen ze met grote ijver op zoek naar het blijvende, het onveranderlijke, het zijnde. De boeddhisten zijn een geheel andere weg gegaan. Voor hen was het enige reële het Mysterie dat zich achter de verschijnselen verborg. Omdat het principieel onkenbaar was, en het voor ons vorsend verstand een Leegte bleef, was het geen vorm van Zijn, maar van Niet-zijn. Dat betekent uiteraard niet: het niet-bestaande; het was in feite het enige echt bestaande omdat het eeuwig was, maar het was niet toegankelijk voor onze rationaliteit. Maar zoals de golven van de zee zelf zee zijn, zo zijn alle verschijnselen in de vergankelijke wereld in feite dragers van het Mysterie: elk blad aan een boom draagt het diepste Mysterie in zich. De wetenschap probeert dat Mysterie te ontsluiten, maar het boeddhisme neemt aan dat de golven

weliswaar beschrijfbaar zijn maar niet de zee. Ben ik dan op een pijnlijke wijze gealiëneerd in deze wereld, levend in het besef dat we het allemaal toch nooit zullen weten? Neen, want ik ben zelf een deel van het Grote Mysterie: dat noemt men mijn boeddhanatuur, die dieper ligt dan mijn vergankelijke natuur. En die kan ik in mezelf ontdekken, niet door analytische introspectie, maar door mystieke ervaring in de meditatieve praxis. Zo ervaar ik de volheid van de Leegte, de krachtige werking van het Niets.

Een universeel symbolon

Elke religie, als veruitwendiging van de mystieke ervaring, is geworteld in een universeel symbolon. De Leegte is niet bespreekbaar, maar ik kan er wel naar verwijzen in symbolen. Symbolen zijn verbindende tekens (cf. infra), maar tekens kunnen het betekende niet vervangen. Alle religies vertonen een aantal gemeenschappelijke kenmerken, zonder welke ze gewoon geen religie zijn. Dat symbolon omvat de volgende overtuigingen:

Ten eerste: er is een Mysterie dat de eeuwige Realiteit is (boeddhisten gebruiken hiervoor het beeld van de zee en de golven: de golven zijn de fenomenaliteit, de zee is de ultieme Realiteit).

Ten tweede: dat Mysterie kan niet geconceptualiseerd worden en moet bijgevolg een N-iets, een Leegte genoemd worden; men zal niet proberen er via rationele weg in door te dringen.

Ten derde: de mens is deel van dat Mysterie en kan die diepste natuur (de boeddhanatuur, de Christusnatuur) beleven in zijn diepste ervaring. Die beleving is persoonlijk en niet met woorden overdraagbaar.

Ten vierde: de mystieke ervaring doet een veranderd realiteitsbewustzijn ontstaan, dat men verlichting noemt; ik zie

het Mysterie in alle vergankelijke fenomenen, de wereld wordt geheiligd.

Ten vijfde: de hoogste ervaring is een eenheidservaring, niet direct met het kosmische Mysterie, maar met de eigen boeddhanatuur.

Mystiek

Wat is Mystiek?

Mystiek wordt in het Westen in de regel beschouwd als een vreemd randverschijnsel (*am Rande des Christentums*, Rilke): enkele uitzonderlijke mensen bewegen zich geestelijk aan de rand van het Mysterie, ze beweren dat ze God rechtstreeks kunnen ervaren en geen behoefte hebben aan intermediaire liturgieën, gebeden, kerkelijke richtlijnen of ethische wegwijzers. Het behoort echter tot onze Griekse filosofische erfenis dat wij de dingen rationeel helder willen begrijpen en vage dingen maar liever achterlaten in de mist van de emotionaliteit, waar ze nu eenmaal thuishoren. De dogmatiek is helder en zegt ons precies wat de waarheid is en die moeten we uiteraard geloven – het is immers dé waarheid – ook als we haar mythische grondslagen of haar interne incoherenties kennen. Ons kritisch verstand heeft geen spreekrecht ten aanzien van de onaantastbare Waarheid. Het verbaast me niet dat het aantal vraagtekens met betrekking tot die gepretendeerde waarheid groeit naarmate het intellectuele niveau toeneemt. Men mag toch niet uit het oog verliezen dat het christendom zich geprofileerd heeft in een tijd waarin alle intellectuelen tot de kerkelijke hiërarchie behoorden en de rest van het volk analfabeten waren. Filosofische en theologische conflicten werden in eigen rangen uitgevochten en gebrek aan onderdanige volgzaamheid werd met anathema's en brandstapels bestreden. Maar al in de tijd van de beginnende ontvoogding

van het lekenintellect groeiden de kritische rationaliteit en de twijfel aan de overgeleverde 'waarheden'.

Oosterse religies zijn nooit de gevangene van een dogmatiek geweest. Al van in de tijd van de *upanishaden* stond de ervaring centraal. Daarbij werd het *mysterium mundi* niet als een entiteit naast de wereld beschouwd, maar als een in alles aanwezig *brahman*. De onkenbaarheid hiervan was een centrale idee, maar de ervaarbaarheid werd in de *brahman-atman*-relatie als fundamenteel beschouwd. In het boeddhisme ontwikkelde zich als reactie uit die brahmaanse visie de *śunyata-anatman*-relatie (*śunyata* = leegte; *anatman* = niet-ego). Daardoor werden de religies van India mystieke religies, uiteraard los van de volksreligies. Mystiek werd in de Indiase filosofie nooit als een probleem beschouwd (dat is alleen zo voor een rationalisme). Evenmin als wij ooit getwijfeld hebben aan de rationaliteit van mens en wereld, heeft men in India ooit getwijfeld aan de mysticiteit van mens en wereld.

Maar wat is nu vanuit filosofisch standpunt de mystiek? We hebben mystiek al geïnterpreteerd als een transcendente stemming (*Stimmung, mood*) die in ons bewustzijn geïnduceerd wordt door de werking van het Mysterie. Het Mysterie kan, als abstractie, niet de rol spelen van *attractor* die mij 'onttrekt' aan mijn egogerichte stemming – dat is de zwakheid van de abstracte God. Maar dat Mysterie openbaart zich in de fenomenale wereld: in de natuur, in de medemensen, in de kosmos, en daar kan het wel als *attractor* optreden. Aangedreven door de krachtige motor van mijn egogerichte emotionaliteit (die voor mijn survival moet instaan), kan ik proberen mij dat 'andere' toe te eigenen, de natuur te beschouwen als een goed dat mij ter beschikking staat (zoals de Bijbel zegt), mijn medemensen als rivalen in de struggle for life, de kosmos als een puur object van astrofysica. Maar ik kan het 'andere' ook beschouwen als een 'ge-heim' en het aanvaarden als mijn heim, dat wil zeggen dat ik in het Mysterie ga wonen.

Maar de joodse traditie, waarvan het christendom erfgenaam is, heeft God in de hemel geplaatst, bijna daarheen verbannen. Zij beschouwt de aarde weliswaar als zijn creatie, maar hijzelf is niet aanwezig in de wereld, hij is niet de zee in de golven. Hij is de wind die over de zee blaast en de golven doet ontstaan. Een dergelijke opvatting noemt men transcendentisme. Daardoor wordt de kosmos zelf gedesacraliseerd en staat hij onbepaald ter beschikking van de homo faber, die het werk van de deus faber voortzet. Maar ook wordt het wereldbeeld dualistisch en incoherent. Dat laatste heeft als rechtstreeks gevolg dat die opvatting de wetenschap buitensluit uit haar modellen; het eerste dat de natuur geen cultuurwaarde is: cultuur is alleen datgene wat de natuur transcendeert. Wie een kunstwerk vernietigt is een barbaar, wie de natuur vernietigt is een kampioen van de vooruitgang.

Oosterse religies hebben een pantheïstische kleur: zij kennen doorgaans geen transcendente God, het Mysterie bevindt zich in de natuur zelf. Wel heeft hierover in de boeddhistische traditie een zekere twijfel bestaan: is *nirvana* iets wat zich buiten de wereld bevindt en is die wereld alleen maar *maya*, schijn? Of is het *nirvana* in de kern zelf van het *maya* aanwezig, zoals de Madhyamika leert? Pantheïsme kan echter verschillende vormen aannemen. Het kan God en de wereld als identiek beschouwen, zoals Spinoza's *Deus sive Natura*.²⁰ Het kan de wereld als een deel van God beschouwen, als zijn leesbare kant: dat noemt men 'pan-en-theïsme'²¹, 'alles in God'. Het kan ook God als een deel van de Natuur beschouwen, zoals bij Eriugena (een soort 'theos-en-pantisme'). Wij kunnen die opvattingen niet aan een objectief onderzoek onderwerpen, ze hebben altijd iets te maken met onze subjectiviteit en behoren dus tot het geloof of de persoonlijke werkelijkheidservaring.

²⁰ God ofte Natuur.

²¹ *Pan* = Al; *en* = in; *theos* = God.

Het positieve aan die opvattingen is dat zij God niet uit de wereld verbannen en dat ze de natuur als sacraal beschouwen. Omdat panentheïsme ruimte laat voor alle opvattingen, maar anderzijds aanleiding geeft tot een coherent wereldbeeld, behoort het tegenwoordig tot de aantrekkelijkste opvattingen.

Mystiek berust op een verborgen postulaat: ik kan nooit bewijzen dat het Mysterie bestaat, noch dat het ervaarbaar is. Het geloof in het bestaan van het Mysterie is een keuze. Het alternatief is een ander postulaat, namelijk dat de wereld totaal intelligibel is. Hoewel mijn keuze uitgaat naar het eerste, is dat geen bewijs dat dit het juiste is. Maar het geeft me wel psychologisch de grootste voldoening. Vandaar de vele psychologische verklaringen die de grond van het verschijnsel mystiek in onze subjectiviteit zoeken, maar daarbij meestal vergeten dat ik als subject ook een deel van het object ben. Mijn mystieke ervaring is een product van de kosmische evolutie. Dat is in een rationalistisch-positivistische wereld het lot van alle emotionaliteit: wat subjectief is, kan nooit tot waarheid leiden. Anderzijds kan ook de grootste mysticus niet bewijzen dat zijn ervaringen betrekking hebben op God: mystieke ervaringen kunnen nooit een godsbewijs leveren. Daarenboven is het godsbeeld altijd ontleend aan de eigen beschaving: het is normaal dat christelijke mystici hun ervaringen beschrijven als *unio mystica* met de christelijke God, en dat boeddhisten ze als een toestand van *nirvana* interpreteren.

We bepalen echter mystiek als de hoogste vorm van alter-intentionele emotionaliteit. We moeten ons dan ook eerst afvragen of die laatste wel bestaat. Ben ik zonder meer een egoïstisch beest, dat alleen voor zijn eigen survival opkomt, ben ik een product van mijn 'zelfzuchtige genen'²², ben ik in

²² Naar Richard Dawkins, *The selfish Gene*, 1976.

een niet-aflatend economisch gevecht gewikkeld met de ander (*l'enfer, c'est l'autre*²³)? Of kan ik ontroerd worden door het andere, namelijk door alle levende wezens, en zelfs door de sterren en de landschappen? Voel ik het verdriet van de ander²⁴, mijn medemens? Ben ik overweldigd door het grote Geheim van de kosmos? Dan kan ik ook gegrepen worden door het Mysterie van het Al. De 'geur van de roos' bedwelmt mij, zonder dat ik de vraag stel naar de naam van de roos. Als men dus zegt dat men van God vervuld is, is ook 'God' slechts een naam voor de ervaring zelf. Het heeft dus in feite geen belang welke naam men aan het Mysterie geeft, en daarom hebben de grootste mystici God een Niets genoemd, een woestijn, een leegte... Alleen de geur is wezenlijk, de naam is van geen belang. Twisten over de naam van God heeft dus op de mystieke hoogten geen enkele zin. Dat gebeurt alleen onder theologen, die zich doorgaans in het dal bevinden.

In de meest extreme vorm verliest de mysticus zijn eigen identiteit. Dat wordt in het boeddhisme aangeduid met de term *anatman*, niet-ego, niet-ziel, niet-zelf. De mysticus wordt dan één met het Mysterie zelf. Dat klinkt inderdaad nogal goedkoop. Dat gevoel heb ik steeds als geleerden spreken over de *unio mystica* met God, waarbij we één worden met God zonder onze eigen persoonlijkheid te verliezen: één en toch niet één. Ik beken eerlijk dat ik dat, ondanks alle godgeleerde verbale acrobatie, niet begrijp. In het boeddhisme is de verklaring van die eenheidservaring zeer eenvoudig. Ik ben zelf een deel van het grote Mysterie, ik draag 'God' in mij, dat is mijn ware natuur, mijn boedhdhanatuur. Maar die is verduisterd door mijn gerichtheid op de wereld, waarin ik

²³ Naar Sartre.

²⁴ Cf. ICF, Deel II, p. 243. Dit gezegde is afkomstig van Lama Deer: zie Richard Erdoes, *Lama Deer: Seeker of Visions*, p. 128.

slechts kan overleven dankzij mijn ego-intentionaliteit. Als ik mijn eigen ego uitschakel, manifesteert zich mijn boeddhanatuur (mijn Christusnatuur) en ben ik één met het Mysterie zelf.

Aangezien wij allen die boeddhanatuur in ons dragen, zijn wij allen mystici. Dat uit zich in het feit dat ik ook transcendente emoties ken. Net als in het intellectuele vlak, zijn we niet allen even begaafd: onze talenten bepalen ons 'bevel des hemels'.²⁵ Daardoor kunnen we niet allen op een even intense manier de eenheidservaring ondergaan. Maar dat laat ons niet toe mystici als een uitzonderlijk ras te beschouwen.

Nu zijn emoties moeilijk te controleren bewustzijnstoestanden. Daarom stelde het christendom de mystici onder toezicht van de theologen, wat er alleen op wijst welke rationalistische cultuur wij ontwikkeld hebben: zij heeft meer vertrouwen in het verstand dan in het hart. Maar een dergelijke rationele controle heeft een criterium nodig. Dat kan alleen bestaan uit de leer, uit de dogmatiek. Maar als mystieke literatuur conform de gangbare theologie is, betekent dat nog niets wat betreft de echtheid van de ervaringen. Wij weten uit onze sociale omgang hoeveel expressies van gevoelens vals, huichelachtig en leugenachtig zijn. Ze zijn vaak onmisbaar om het sociale raderwerk draaiende te houden: politiek en handel hebben vaak het meest nut van de voorzichtige leugen. Maar valsheid ten opzichte van mijn boeddhanatuur is een *contradictio in adjecto*: ik kan mijn ware natuur niet beliegen. Daarom is het criterium van mystiek niet de waarheid, maar de authenticiteit. Ik laat het begrip waarheid over aan de wetenschap, omdat die over een controlemechanisme beschikt: waar is wat logisch consistent is. Maar op ervaringen

²⁵ *T'ien-ming*, 'bevel des hemels', betekent de talenten die mij in het kosmische proces zijn toegevallen en die meteen ook mijn ethische verplichting bepalen. De 'hemel' betekent: het universum. De *Chung-yung* zegt: 'Uw bevel des hemels is uw natuur.'

kan ik geen logica toepassen en daarom ben ik ervan afgestapt religies als waar of onwaar te beschouwen. De religieuze ervaring is authentiek of inauthentiek. Hoe egogerichter, hoe inauthentieker ze is. Dat kan men voor zichzelf onderzoeken aan de hand van het begrip 'magie': *do-ut-des*-relaties zijn, hoe begrijpelijk ook in een precaire toestand, nooit authentiek. Men kan het ook verifiëren aan de hand van het begrip 'macht': hoe meer een religieuze vereniging naar macht en rijkdom streeft, hoe meer belang ze hecht aan pracht en praal, hoe meer ze door inauthenticiteit bedreigd wordt. Men kan het eveneens onderzoeken aan de hand van de 'graad van ver-beeld-ing'. Mystici leren dat de mens in zijn diepste ervaring 'vrij en zonder beelden'²⁶ moet zijn. Hoe sterker de religie 'ver-beeld' wordt, hetzij in afbeeldingen, concepten of woorden, theorieën of dogma's, hoe sterker ze afglijdt naar inauthenticiteit. Dat komt vooral tot uiting in de volksreligies. Daarom benader ik een vreemde religie nooit in haar volkse, maar in haar filosofische vorm (over de betekenis van de symboliek hebben we het later).

Men kan zijn eigen mystieke talenten alleen ontwikkelen in de mystieke praxis. Die bestaat op de eerste plaats uit de meditatie. Meditatie is helemaal geen 'overpeinzing', zoals de etymologie van het woord suggereert, maar net het omgekeerde: het opbouwen van een ervaring zonder overpeinzing, zonder beschouwing, zonder conceptualisering. Nu denken wij, met onze gemechaniseerde geesten, nogal gemakkelijk dat meditatie een techniek is zoals yoga. Bepaalde trainingen spelen bij de meditatie wel een rol, maar op de eerste plaats gaat het om een attitude waarbij de mens leert in de dingen van de wereld het Mysterie zelf te zien, waardoor zijn realiteitsbewustzijn geleidelijk verandert. Het meditatieve leven start niet vanuit een theorie, zelfs niet vanuit een geloof,

²⁶ Een uitdrukking afkomstig van Ruusbroec.

maar vanuit een ontvankelijkheid voor de werking van het Mysterie. Dat vraagt om eenzaamheid, stilte en 'ontbeelding' van het bewustzijn.

Verlichting en verlossing

Verlichting doet ons uiteraard denken aan 'licht', maar geeft daardoor ook aanleiding tot veel goedkope metaforen: het licht valt in de duisternis, het geeft helderheid aan mijn bestaan en zinvolheid aan mijn aanwezigheid. We proberen er een rationele duiding aan te geven: 'verlichting' is een hogere vorm van kennis waarop we ons door zware intellectuele en ethische inspanningen voorbereiden; we ontdekken in een act van intuïtie de ware zin der dingen; we nemen deel aan een *visio Dei*, een schouwen Gods, dat ons als een genade wordt toebedeeld. Voor de nuchtere denker klinkt dit alles nogal esoterisch en hij vraagt zich wellicht af wat hij zich nu bij die openbaring van het Absolute moet voorstellen: als ik God schouw, wat zie ik dan?

Het antwoord kunnen we alleen in de mystiek zelf vinden. Die heeft altijd een onderscheid gemaakt tussen de *anitas* en de *quiditas*. *Anitas* is afgeleid van *an est (sit)?* ('bestaat het?'), *quiditas* van *quid est?* ('wat is het?'). *Anitas* is de 'dat-heid', *quiditas* de 'wat-heid'. Ik kan dus ervaren *dat* God, *brahman*, *śūnyata* (de Leegte)... bestaan, dat er achter de verschijnselen van deze wereld een Mysterie schuilgaat. Maar *wat* dat Mysterie feitelijk is, kan ik nooit weten. Dat laatste is echter het voorwerp van het theologische denken, dat God wil beschrijven, uitspraken over hem doen, attributen aan hem toekennen. Men kan zich echter met recht afvragen of attributen als oneindig, almachtig, alomtegenwoordig... wel echte attributen zijn, of alleen maar bekentenissen van onze eigen intellectuele onmacht om iets zinnigs over het Mysterie te zeggen. Men kan geen eigenschappen van de fenomenale wereld

overdragen op het Absolute, want dat staat buiten tijd en ruimte. Waar haalt de theologie dan haar legitimering vandaan om toch over dat Absolute te schrijven? Uit de zogenaamde openbaring: God heeft ons zelf meegedeeld hoe hij in elkaar steekt en we kunnen dat nalezen in de gewijde geschriften. Maar dat vereist de niet-rationele act van geloven (we komen later op dit probleem terug). De mystiek heeft altijd wantrouwig gestaan tegenover het woord, omdat het vaak verbergt wat het pretendeert te onthullen. Het ideaal van de mystiek is dan ook de woordeloze ervaring, en daarom noemt zij het Absolute een N-iets. Angelus Silezius zegt: 'God is een louter Niets.' De *śūnyata*, de Leegte van het boeddhisme, de mystieke religie bij uitstek, heeft dezelfde betekenis.

Het is een grote fout van de mystieke theologie dat ze de teksten van de mystici als uitgangspunt kiest, in plaats van de eigen ervaring. Maar elke mysticus schreef in het kader van de eigen paradigmatische context: christelijke mystici hebben het over God, maar dat betekent niet dat zij God hebben gezien, alleen dat zij hun eigen ervaringen interpreteren als een *unio mystica* met God. Maar de God waarover ze spreken behoort tot de oppervlaktestructuur van hun eigen cultuur, en niet tot de universele dieptestructuur. Als dat wel zo was, dan zou een boeddhist het ook over God moeten hebben, maar hij heeft het over de Leegte. Als christelijke mystici daarentegen spreken over het N-iets, dan spreken zij over de dieptestructuur: 'God als Niets' en 'de Leegte' zijn equivalente begrippen. Nu is dit Niets een loutere *anitas* en heeft het geen beschrijfbare inhoud, het is niet conceptualiseerbaar en dus niet toegankelijk voor de rede; het is voorwerp van mijn transcendente emotionaliteit. De vraag naar het cognitieve aspect van de mystiek²⁷, die in onze theologie en filosofie vaak

²⁷ Cf. ICF, Deel IIIA, p. 357-361.

gesteld wordt, is eigenlijk een zinloze vraag. Een mysticus 'contextualiseert' zijn eigen ervaringen, dat wil zeggen: hij beschrijft ze binnen de religieuze context waarin hij gelooft, dus in de taal van zijn eigen religieuze omgeving. Men kan die teksten dus analyseren, ze hermeneutisch benaderen enzovoort, maar ze kunnen nooit de resonantie: ze kunnen herkenning oproepen bij iemand die de grondervaringen zelf ondergaat, maar ze kunnen die ervaringen niet zelf genereren.

De mystieke taal is eigenlijk een symbolentaal (cf. *infra*). Die symbolen kan ik alleen ontleen aan mijn eigen leefwereld. Maar ik houd het besef levendig dat mijn symboliek niet de symboliek van de hele wereld is. Er bestaat een neiging om de uiterlijkheden van een religie als de kern van die religie te beschouwen: aan het offer, de dogma's, de geschriften, de liturgie, de heilige vaten, de kerkgebouwen... kent men heimelijk of onbewust een *ex opere operato*-karakter toe. Dat betekent dat men aanneemt dat die handelingen of woorden hun kracht in zichzelf dragen en bijgevolg als heilig beschouwd moeten worden. Dat geeft inderdaad een gevoel van geborgenheid: de heilige handelingen zijn zoenoffers ten aanzien van de dreigende numineuze krachten. Ze helpen ons door hun rites de passage de moeilijke hindernissen van geboorte, puberteit, huwelijk en dood te nemen. Die uiterlijkheden bevinden zich vaak aan de rand van de magie, en zelfs als ze hun zuivere symbolische functie behouden, zijn ze verbeeldend en dus bedreigend voor wie naar de mystieke hoogte van de eenheidservaring wil opklimmen. Bovendien kluisteren ze vaak mijn emotionaliteit binnen de ring van de ego-intentionaliteit.

Daarom vraagt mystiek altijd eerst om een intellectuele reductie. Men kan niet vanuit de volksreligieuze praxis in één sprong tot de hoogste mystieke ervaring komen. Waar dat in

verschijningen en mirakels toch geacht wordt te gebeuren, hangt er altijd een vreemde sfeer van psychische labiliteit en devotionalisme. Dat is ook de reden waarom ik parapsychologische verschijnselen niet als mystiek wens te beschouwen²⁸: ze contamineren de zuivere beleving en onttrekken de mystiek aan de kritische rationaliteit. Ik wens mystiek te benaderen als een algemeen menselijk verschijnsel dat zich, precies zoals de rationaliteit, bij ieder normaal mens profileert. Intellectuele reductie is de initiële stap in de wereld van de mystiek. Men mag niet vergeten dat de verlichting van Boeddha niet alleen een diepe mystieke ervaring was, maar ook een visie op het bestaan, een visie die zelfs nog compatibel blijft met de moderne wetenschap.²⁹ Wanneer ik mij eerst een nuchter rationeel beeld vorm van de mystieke ervaring, kom ik al een aardige stap dichterbij de dieptestructuur van de religiositeit. Hoewel mystieke teksten een introductie tot de eigen ervaring kunnen betekenen, is het niet door analyse dat ik een persoonlijk mystiek leven opbouw. Het woord kan nooit de realiteit vervangen.

De intellectuele reductie verloopt in vijf fasen:

Ten eerste: door de lezing van teksten van mystici komt men in de ban van hun diepere ervaringen zonder dat men die zelf kent. Het is een theoretische kennismaking. Men kan de *unio mystica* en het *nirvana* echter niet onderzoeken als men ze alleen theoretisch kent. Dat is een wezenlijk gevaar dat westerse vorsers altijd bedreigt: zij denken dat een zorgvuldige hermeneutische benadering van de overgeleverde teksten hen tot in het hart van de beleving zelf brengt. Toch kan die hermeneutiek van grote waarde zijn: men plaatst de teksten terug in de context waarin ze zijn ontstaan.

²⁸ Zoals Gerda Walther in *Phänomenologie der Mystik*, p. 54-88.

²⁹ Cf. Mathieu Ricard en Trinh Xuan Thuan, *L'infini dans la paume de la main*, 2000; Nederlandse vertaling: *Oneindig Dichtbij*, 2001.

Middeleeuwse mystici kunnen alleen begrepen worden tegen de achtergrond van de middeleeuwse theologie, meestal het thomisme. Als een mysticus uit die tijd zijn ervaring wilde beschrijven, kon hij dat alleen doen in de taal die op dat ogenblik aan de orde was. Bijgevolg moet ik voorzichtig zijn met mijn eigen interpretaties, omdat ik mij niet helemaal kan inleven in het leven van de middeleeuwse mens. Alleen al de taal is een uitdaging, omdat ik niet altijd meer de betekenis en het gehalte van de gebruikte terminologie begrijp. Daarom is de filologische studie van de teksten echt belangrijk.

Ten tweede: omdat mystieke taal een symbolentaal is, maakt ze veelvuldig gebruik van metaforen, van poëtische zeggingswijzen, van literaire hyperbolen. Die kunnen de werkelijke betekenis van de tekst verduisteren. Ze brengen mij immers emotioneel in beweging, waardoor ik niet meer nuchter op de betekenis zelf kan ingaan. Dat geldt nog in grotere mate voor teksten uit vreemde culturen, waaromheen vaak een waas van exotisch parfum hangt. Zij bedwelmen, maar ze verklaren niet. Men kan, bij wijze van voorbeeld, de *Tao-te-ching* lezen als een werk vol poëzie en men kan daardoor ontroerd worden, maar als men er geen reductie op toepast, zal men nooit de achtergrondfilosofie van het werk begrijpen en zal men het nooit kunnen associëren met de eigen ervaringswereld.

Ten derde: de volgende stap is de theologische ontmanteling van de teksten. Het woord 'God' mag dan nog zo vertrouwd klinken binnen een beschaving als de onze, het is en blijft een theologisch concept dat noch in China, noch in het boeddhisme voorkomt. Daarom heb ik het in de dieptestructuur vervangen door het woord 'Mysterie'. Ik weet dat men dat in het christendom, het jodendom en de islam niet graag hoort, en dat men daarom weleens, zoals Karl Barth³⁰, het christendom heeft beschouwd als een leer sui generis (niet te

³⁰ Cf. ICF, Deel II, p. 429.

vergelijken met andere godsdiensten), of, zoals Levinas³¹, het jodendom de enige religie voor volwassenen noemt. Ik heb tegen dergelijke ideeën niet direct bezwaar, op voorwaarde dat men niet pretendeert dat ze tot de dieptestructuur behoren. In de oppervlaktestructuur mag van mij iedereen overtuigd zijn van zijn grote gelijk. Een ander voorbeeld is het woord 'ziel': dat woord heeft in het boeddhisme geen betekenis, evenmin als het persoonlijk voortbestaan na de dood. Woorden als 'God' en 'ziel' moeten daarom in de theologische ontmanteling verwijderd worden.

Ten vierde. Tot nu toe was alles nog puur intellectueel werk. In de Vedanta maakte Shankara een onderscheid tussen *saguna-brahman*, *brahman* met eigenschappen, en *nirguna-brahman*, *brahman* zonder eigenschappen.³² Het eerste is het *brahman* waarover gesproken kan worden, namelijk het *brahman* dat intellectueel gesproken kan worden, namelijk het *brahman* dat intellectueel benaderd kan worden. Ten opzichte van de mystiek betekent dit: datgene wat in een intellectuele act besproken kan worden. Maar het *nirguna-brahman* kan alleen ervaren worden. Dat betekent dat de vierde reductiefase betrekking heeft op mijn eigen mystieke ervaring. Ik moet mezelf onderwerpen aan een mystieke training die uitgaat van een mystieke gevoeligheid voor de real Reality, voor het Mysterie, dat zich openbaart in de wereld rondom mij, en als doel heeft mijn eigen emotionaliteit in transcendente zin te ontwikkelen. Wie zich bij het louter intellectuele werk wil houden, moet hier afhaken, want hij kan nooit de emotionele toestand van de mysticus begrijpen. De partituuranalyse is af, nu komt de muzikale gevoeligheid aan de orde. De verfijnde ontroering die uitgaat van timbre, klankkleur en intonatie kan niet vastgelegd worden in de partituur, ze behoort tot mijn subjectief *empfinden*.

³¹ Ibid.

³² Cf. B.N. Singh, *Dictionary of Indian Philosophical Concepts*, p. 68vv.

Ten vijfde. Lange tijd heeft men gedacht dat de hoogste eenheidservaring een kwestie was van volgehouden training, van stapsgewijs opklimmen naar de top van de berg. Maar in zen heeft men zich gerealiseerd dat het hier om een asymptotisch verloop gaat: ik kan met steeds grotere inspanningen nog een klein stapje dichterbij de eenheid van het Mysterie komen, maar eigenlijk kan ik nooit volledig slagen. Dat kan aanleiding geven tot frustraties: het is een hopeloze onderneming, waardoor het inwendige leven vlak, grijs, stereotiep en vervelend wordt. Daarom leerde men in zen dat de verlichting plotseling komt, ons geschonken wordt vanuit onze eigen boeddhanatuur. Al wat we kunnen doen is ons voorbereiden, door de heiliging van ons eenvoudig dagelijks leven, dat uitgaat van de idee dat *nirvana* een eigenschap is van *samsara*³³, dat het Mysterie in alle dingen aanwezig is, ook in de meest eenvoudige. Men moet dus naar niets streven, men moet alleen authentiek zijn dagelijks leven beleven. Op de resterende hinderlijke intellectuele concepten, proposities, leerstellingen en teksten moet men een *koan*-reductie³⁴ toepassen, dat is een geestelijke kortsluiting die ons het antinomische karakter van de zogenaamde grondwaarheden doet inzien, en ons doet ophouden vragen te stellen waarop toch geen antwoorden bestaan. Mystieke ervaring wordt aldus volkomen ontledigd van de laatste resten van intellectuele interpretaties: het *saguna-brahman* wordt *nirguna-brahman*. En als ik dat gerealiseerd heb, wat kan er dan nog anders gebeuren dan dat de lotus van mijn boeddhanatuur boven het wateroppervlak van mijn dagelijks leven verschijnt en openbloeit?

Die hoogste ervaring is in feite de uiting van een nieuw realiteitsbewustzijn. De fenomenen van de wereld verliezen

³³ *Samsara* is de kringloop van het bestaan, dus het gewone leven in de tijd.

³⁴ Cf. ICF, Deel IIIA, p. 25.

hun realiteitswaarde, ze zijn slechts voorbijgaande verschijnselen, maar de werkelijke Werkelijkheid steekt achter, of liever in de verschijnselen. Een bloem is een fenomeen, een voortplantingsorgaan, een esthetisch ontroerende boodschap, een ding met een naam in de dichotomische tabellen... maar ik weet al lang dat het de taal is die het Mysterie zelf tot mij spreekt. Dat is mijn veranderde realiteitsbewustzijn, dat wij verlichting noemen. Wat is er dan zo uniek aan een mystieke ervaring? Wij zijn allemaal mystici, omdat we allemaal de ervaring van het Mysterie kennen, als we ons kleine zelf willen opgeven. Dat brengt ons tot de boeddhistische leer van *anatman*.

Het 'zelf-bewustzijn' ligt aan de basis van alle survival en mijn natuurlijke emotionaliteit is hierop gericht: honger, angst, kuddegeest, bronst... zijn op zelfbehoud gericht. Als men de mens herleidt tot een pak zelfzuchtige genen, dan is het verhaal hiermee uit. Maar de mens kent ook alter-gerichte emoties, die in het boeddhisme worden samengevat onder de term *anatman*, niet-zelf. De hoogste vorm van mystieke ervaring is een eenheidservaring met het Mysterie, maar zolang ik een zelfbewustzijn heb, sta ik *tegenover* het Mysterie en ervaar ik mezelf als een autonome entiteit. Zelfs als ik als een profeet met God omga, ben ik nog steeds een zelf. Wat ik dus moet nastreven is de omkering van mijn eigen egogerichte emotionaliteit. Maar hoe kan die tegennatuurlijke toestand gerealiseerd worden? Men zou zich kunnen voorstellen dat ik in een dualistische verkramping mijn natuurlijke neiging tot zelfbevestiging onderdruk door de kracht van mijn wil, zoals zovelen het in alle religies in de ascese hebben nagestreefd. Maar Boeddha ervoer terecht dat hierdoor alleen het lijden in de wereld toeneemt en dat de 'geest' niet verlost wordt door onderdrukking van de lichamelijke neigingen. Daarom koos hij op grond van zijn eigen ervaring voor de middenweg tussen ascetisme en hedonisme.

In de dualistische verkramping verliest de mens immers de authenticiteit, die het kenmerk is van de natuur zelf, maar ook het criterium van alle mystieke ervaring. In het dualisme ontstaat dan ook veel inauthenticiteit, wat nog altijd de grootste bedreiging is van de religiositeit en waartegen zoveel mystici hebben gewaarschuwd (de valse mystiek). Zen heeft dan ook begrepen dat het uitgangspunt van de hoogste mystieke ervaring in de natuur gezocht moet worden en dat de immanente ontroerbaarheid de basis is voor de transcendente ervaring. Dat betekent dat de natuurlijke emotionaliteit, de ontroering over de dingen van de aarde, eerst zou moeten worden 'opgeladen'. Men vindt die opvatting ook enigszins terug in het Ierse christendom (cf. infra), maar in de context van de oppermachtige Romeinse kerk werd zij veroordeeld als ketterij. De dualistische kloof tussen natuur en God werd nooit meer gedicht. De verhoging van het natuurlijke emotionele potentieel kan gebeuren door natuurbeleving die ons in contact brengt met het wonder dat ons overal omgeeft. De natuur heeft terecht in de mystiek altijd een grote rol gespeeld. Ook esthetische middelen, zoals poëzie en muziek, kunnen aangewend worden, want ze verfijnen en veredelen onze gevoeligheid voor emotionele nuances en beschermen ons tegen het brutaliseren of sentimentaliseren van het gevoelsleven. In het tantrisme en taoïsme had men ook vertrouwen in de seksualiteit, die door haar zware emotionele geladenheid als krachtig uitgangspunt van mystiek werd beschouwd. Maar ook zelfdiscipline, zoals in de yoga, die verhindert dat de emotionaliteit gaat dissiperen in allerlei gedachteassociaties of in het spel, dwingt de mens tot een economie van de emotionaliteit: men laat zijn gevoelens niet opslorpen door allerlei *attractors* uit de reclamewereld. Er is ook een sociaal uitgangspunt dat verankerd ligt in de empathie voor de medemensen, het zich ontroerbaar opstellen voor het lijden van de anderen, waardoor men aan zijn eigen

ego-intentionaliteit sterke *constraints* oplegt. Boeddha heeft van bij zijn eerste toespraken de nadruk gelegd op de dubbelmethode van yoga (het meditatieve) en maitri en karuna (de liefde en het mededogen met alle levende wezens).

Die verhoogde gevoeligheid moet nu onderworpen worden aan een egoreductie, zonder verlies aan ontroerbaarheid. Dat is geen gemakkelijke weg, omdat hij binnen een op het ego afgestemde economische context in grote mate tegendraads is. Het is daarom een uitdaging om die weg te gaan zolang men nog niet zelf deelachtig is geworden aan hogere mystieke ervaringen. Dat is de reden waarom velen na een tijd de mystieke weg verlaten en terugkeren naar de liturgische orde of de morele code: het is veel eenvoudiger een stel voorschriften na te leven, of deel te nemen aan religieuze plechtigheden, dan via onzekere paden en psychische afgronden de mystieke berg in eenzaamheid te beklimmen. Kerken getroosten zich dan ook veel inspanningen om de ontrouwe scharen weer binnen de muren te lokken en te doen deelnemen aan de rituele performances, maar echte religie is nu eenmaal geen koopwaar die men met commerciële strategieën aan de man tracht te brengen. Het enige goede uitgangspunt voor de restauratie van de religiositeit is het verhogen van de gevoeligheid voor het Wonder, niet voor mirakels of vrome verhalen, maar voor datgene wat ons in de kosmos is gegeven, datgene wat Novalis Gods oeropenbaring heeft genoemd en datgene wat aan de mystiek van Franciscus een enorme levenskracht heeft gegeven: het zonnelied als kosmische godservaring.

In het voetspoor van Boeddha kies ik voor de 'middenweg': ik dood mijn ontroerbaarheid niet in een grijze ascese, maar ik lever ze ook niet uit aan een ego-intentioneel levensfeest; ik verhard mijn hart niet, maar ik lever het ook niet over aan de markt. Mijn ontroerbaarheid maakt mij kwetsbaar, maar dat is de prijs die men voor hogere ervaringen moet betalen.

Om het met Lao-tzu te zeggen: 'voor de goeden ben ik goed en voor de niet-goeden ben ik ook goed, voor de rechtvaardigen ben ik rechtvaardig en voor de onrechtvaardigen ben ik ook rechtvaardig', of in christelijke termen: bemin uw vijanden. Dat is, in de harde, economisch gerichte wereld waarin we leven, geen gemakkelijke opdracht en niet de eenvoudigste weg om mezelf overeind te houden. Het is echter pas in die gevoelige 'stemming' dat ik mij kan laten stemmen door de Grote *Attractor*, die niets anders is dan het Mysterie zelf, dat mij opneemt in zijn veld van verlichting.

Nu kan men zich afvragen of hieruit niet een pijnlijk dualisme moet ontstaan. Dat houdt verband met een vraag die in alle filosofische tradities werd gesteld: is de mens van nature goed of slecht? De christelijke traditie grijpt terug op de mythe van de zondeval en verklaart de mens als van nature slecht. De prachtige idee van de erfschuld (cf. *infra*) wordt door Augustinus omgezet in de erfzonde. De oneindige goedheid van God wordt daardoor afgeschermd tegen het kwaad van de wereld, al is die fameuze goedheid van het Absolute voor ieder denkend mens een antropomorfisme. Maar Pelagius, die uit de Ierse traditie stamde (cf. *infra*), nam aan dat de mens van nature goed is, omdat hij zelf deelneemt aan het goddelijke. Hoe kan een kind van een goede God slecht zijn? In China leerde het orthodoxe confucianisme van Mencius dat de mens van nature goed is, en de heterodoxe strekking van Hsün-tzu dat de mens van nature slecht is. Maar, wat betekenen woorden als 'goed' en 'slecht'? Is de dood slecht, zoals de christelijke traditie leert, en moet hij door Christus overwonnen worden? Of is de dood gewoon inherent aan het leven, zoals Pelagius beweerde, en zelfs als ik die voor mezelf slecht vind, is hij dat nog niet voor het geheel. Is het niet zo dat wij op grond van het individuatiebeginsel absoluut als ik willen overleven, terwijl noch de taoïsten, noch de boeddhisten hier enige waarde aan hechten? En heeft de

indiaan Lama Deur gelijk als hij beweert dat God niet goed is, maar goed en kwaad, omdat hij leven en dood betekent?³⁵

Ik kan niet aannemen dat de mens van nature slecht is, omdat hij de boeddhanatuur (de Christusnatuur) in zich draagt, of omdat hij een afbeelding van God is. Dat betekent voor mij dat er in zijn bewustzijn een stuwende naar transcendentie aanwezig is, dat hij participeert aan de *rajas*, de stuwende van het universum, dat naar vergeestelijking streeft. Dat is een fundamentele idee van het boeddhisme: de *karma*-streng streeft naar totale verlossing in de eenheid van het bewustzijn met het Mysterie. Naarmate de energie vrijkomt in de evolutie van de kosmos, kan zij gericht worden op die vergeestelijking, maar ze kan ook aangewend worden om de ego-intentionaliteit nog te intensiveren: hoe vrijer ik ben, hoe sterker ik mijn ego kan profileren, precies omdat de natuurlijke *constraints* hier niet meer werken. Dat versterkte egoïsme is het slechte in de mens, het egoïsme zelf is indifferent. Wij hebben de neiging uitgerekend dat 'slechte' door bepaalde vormen van legalisme te beschermen en het 'goede' aan toeval en persoonlijke smaak over te laten. In een systeem dat het egoïsme legaliseert, moet noodzakelijkerwijze de idee ontstaan dat de mens in feite van nature slecht is. Zijn de dieren van nature slecht? Ze zijn egogericht in hun drang naar survival, maar ze vertonen al elementaire trekken van altruïsme. De mens heeft die trekken geërfd, en kan zich bijgevolg als een egoïstisch beest gedragen, maar ook als een wezen vol empathie voor zijn medemensen en mededieren. Het is onze boeddhanatuur die ons goed maakt. Maar die goedheid is gekoppeld aan vrijheid, en is niet herleidbaar tot dwang. Dat betekent dat ik mijn boeddhanatuur kan verkrachten. Maar anderzijds, omdat de mens van nature goed is, is elke mens een mysticus.

³⁵ Cf. ICF, Deel II, p. 242.

De verlichting van Boeddha was in feite de totale overgave aan de Grote *Attractor*, die het conceptloze Mysterie is, de Grote Leegte. Leegte is uiteraard volslagen duisternis voor ons verstand: er valt niets waar te nemen, niets te onderscheiden of als dogma te formuleren. Dat is inderdaad een kenmerk van het boeddhisme gebleven: het kent geen dogma's. Maar ook al is de Leegte voor de rationele epistemologie ontoegankelijk, men mag ze niet als een soort nihilisme duiden – een fout die in het Westen gemakkelijk wordt gemaakt, zelfs door pausen.³⁶ Het is immers zo dat niets zo vol is als de Leegte, maar die Leegte is niet kenbaar, alleen ervaarbaar doordat wij er zelf aan participeren. Wij kennen de smaak van de Leegte alleen als wij ervan proeven. Dat betekent dat de mystiek eigenlijk geen cognitief aspect heeft in de rationele zin van het woord, maar het betekent niet dat ze geen informatief aspect heeft. Dat laatste bestaat alleen uit de ervaring, en evenals de geur van de roos via de ervaring in ons geheugen kan worden opgeslagen, kan dat ook met de mystieke ervaring. Nochtans bestaan er tal van pogingen om het cognitieve aspect van de mystiek te beschrijven – in het christendom gebeurt dat uiteraard als een *unio mystica* met God. Maar in feite beschrijft men dan alleen maar het rationeel-filosofisch-theologische complement, en niet de ervaring zelf. Het proces van de verlichting is bespreekbaar, al is het dan vaak in metaforen en symbolen, maar de uiteindelijke verlossing in de eenheidservaring is dat niet. Daarom is *nirvana* niet te definiëren. Dat begrip is eigenlijk niet echt boeddhistisch, men vindt het bij alle grote mystici. Zo zegt Ruusbroec: 'Hier moet de mens zodanig door de minne [de transcendente emotionaliteit] bezeten zijn, dat hij zichzelf [*anatman*] en God [*śunyata*] moet vergeten, en niets meer is

³⁶ Zo heeft paus Johannes-Paulus II bij zijn bezoek aan Azië het boeddhisme een nihilisme genoemd.

dan minne [*nirvana*].³⁷ Die *nirvana*-ervaring is niet permanent, want dan zouden we niet in leven kunnen blijven. Ze is momentaan: ze duurt vaak heel kort en ze is in wezen voor ieder mysticus, dus voor ieder mens bereikbaar.

Symboliek als taal van de religie

Tegenover de Leegte past alleen de woordeloze en beeldloze stilte: alleen dan ben ik in zuivere resonantie met het Mysterie. Men kan zich natuurlijk afvragen waarom zoveel mystici dan naar de pen gegrepen hebben, al is het compleet verkeerd alleen diegenen die geschreven hebben als mystici te bestempelen: mystiek is niet gelijk aan mystieke literatuur. De reden is dat de eenheidservaring een limiettoestand is die zelden voorkomt. Meestal bevindt men zich ergens op de trap naar het *nirvana*, maar niet in het *nirvana* zelf. Maar ook de onderste trap, waar de *do-ut-des*-religie nog een grote rol speelt, is een trap, en daarom mogen we geen minachting voelen voor volkse vormen van religie, omdat ook zij in verband staan met innerlijke ervaringen, zodra ze geen zuivere magie zijn. Ik heb dus eerbied voor eenvoudige vormen van devotie. Maar zoals niemand ons verplicht tevreden te zijn met ons natuurlijk gezond verstand, en we verder willen opklimmen naar wetenschappelijke kennis, wensen we ook niet onze religiositeit te beperken tot een soort devotionele magie. Vreemd genoeg vertonen de meeste religies een hang naar verbalisme, niet alleen in hun liturgische performances, maar ook in hun zogenaamde heilige geschriften. Het christendom wordt hier nog het meest door bedreigd, omdat het gegroeid is in een rationele omgeving: dingen die neergeschreven waren, werden vlugger als waar beschouwd. Die trend heeft zich vanaf de kerkvaders steeds sterker doorgezet.

³⁷ Cf. P. Mommaers en J. Van Bragt, *Ruusbroec in gesprek met het Oosten*, p. 242.

Het opvallende is dat daarbij de mystiek meer en meer in de marge van het religieuze leven belandt: de theologische discussie verdringt de meditatieve praktijk, en die laatste wordt dan zelfs nog als een manier van denken beschouwd. Docerend en prekend probeert men het religieuze leven te bevorderen.

Maar er bestaat in het Oosten een uitdrukking, het 'vasten van de geest', die ons attent maakt op het feit dat we in onze verklaringen van geestelijke aangelegenheden ascetisch moeten zijn in ons woordgebruik en niet mogen proberen door veel verbaal geweld ons gelijk te halen. Ook het evangelie heeft het over 'zalig de armen van geest': dat zijn degenen die niet proberen het Mysterie te verklaren. Vaak heb ik echter het gevoel dat wij westerlingen een zo groot vertrouwen in concept en woord hebben, dat wij altijd maar weer proberen de 'oceaan' zelf te verklaren. Meestal vergeet men dat theologie, de logos van God, in zekere zin een contradictio in adjecto is.

Het spreken van de mysticus dient niet om het Mysterie zelf te verklaren, maar als een uitlaatklep voor een ondraaglijke innerlijke spanning. Daarom noemt Jaspers dit: *die Paradoxie des Ausdrucks*. Het is immers paradoxaal dat men probeert het onzegbare te zeggen. Men kan dat een onlogische houding noemen, maar ik denk dat de drijvende kracht van psychologische aard is: wij kunnen nu eenmaal dergelijke intense emotionele spanningen niet dragen zonder ze naar buiten te brengen, waardoor de spanning afneemt. Dat is een gevoel dat ook de dichter kent. Het gaat hier echter niet om rationele uitspraken, maar om symbolische representaties van innerlijke ervaringen. Een dergelijke taal noemen we een symbolentaal. Maar wat zijn nu eigenlijk symbolen? Het woord 'symbolon' betekent: 'verbindend teken', een teken dat verbindt met een ervaring, maar die ervaring niet kan beschrijven. Symbolen hebben in die zin een esoterisch karakter:

ze kunnen alleen door ingewijden begrepen worden. Die ingewijden zijn echter niet diegenen aan wie men geheimen heeft verklapt, die zij angstvallig voor zich moeten houden. Symbolen zijn de geheugentekens van de ervaring. Zo is het woord 'God' het gangbaarste westerse symbool voor het Mysterie. Dat woord roept onmiddellijk een reeks associaties op voor veel westerse mensen, terwijl het voor boeddhisten geen enkele betekenis heeft. De meeste symbolen zijn ontstaan als vrije metaforen, maar ze krijgen een vaste betekenis in een bepaald religieus kader. Aan de basis ervan ligt eigenlijk altijd een intense mystieke ervaring. Een eenvoudig voorbeeld zal dit verduidelijken. De hemel is het dak boven ons hoofd, versierd met sterren. Maar zo zakelijk heeft de primitieve mens het nooit ervaren: voor hem had die hemel al vroeg een religieuze dimensie. Het woord voor 'hemel' is dan ook het oudste woord voor 'God'. Helaas is de etymologie van het woord 'God' niet bekend, maar *Deus* is afgeleid van een stam die 'hemel' betekent. En in China drukt het woord *T'ien*, 'hemel', van oudsher het goddelijke uit. Door de symbolische verbinding van het Mysterie met de waarneembare kosmos wordt het woord 'hemel' een symbool.

Symbolen zijn tekens die iets 'be-teken-en', maar het zijn geen rationeel analyseerbare concepten. Ze kunnen dan ook steeds de ervaring waaruit ze zijn ontstaan weer oproepen. Religies expliciteren de mystieke ervaringen in symbolen: een dogma is dan ook geen rationele waarheid, maar een symbool. Zo moet men de christelijke triniteit niet benaderen als een logische constructie, maar als een symbolische weergave van een fundamentele ervaring. Dat betekent dat erin geloven op zich niet veel betekenis heeft, het komt erop aan door het symbool de oerervaring weer op te wekken.

Symbolen hebben een esoterisch karakter, omdat ze niet toegankelijk zijn voor wie niet in staat is terug te keren naar de basiservaring. Daarom is het zo moeilijk binnen te

dringen in een vreemde religie. Men kan ze uiteraard filosofisch en filologisch bestuderen, maar men kan zich er niet emotioneel in inleven, tenzij men zelf de basiservaringen tot de zijne kan maken. Daarom ontroert de symboliek van een vreemde religie mij niet en zal ik altijd de neiging hebben mijn eigen symboliek als de zinvolste te beschouwen: de eigen liturgie ziet er zo zinvol uit, die van de anderen zo dwaas.

De mystieke relevantie van het dagelijks leven

Ik ben altijd aanwezig in het Wonder en het Wonder is altijd aanwezig in mij. De verlichting is dus geen ver verwijderd doel, waar ik krampachtig naar streef. De 'heiligheid' ligt niet buiten mij, maar in mij. Waarom zou ik mij dan uit de wereld moeten terugtrekken, waarom zou men zijn boeddhanatuur (of Christusnatuur) alleen kunnen realiseren in een klooster? Elke handeling die de mens stelt, hoe eenvoudig ook, is een deel van het grote Mysterie en is dus een 'gebed'. In een dualistische benadering van het leven wordt het heilige afgescheiden van het profane, en waar het eerste in de Middeleeuwen nog een ruim gedeelte van het dagelijks leven innam, wordt het steeds sterker teruggedrongen binnen de muren van de tempels. 'God' krijgt een bescheiden plaats toegewezen in onze seculiere maatschappij. We kunnen ons terugtrekken in een cel om daar, alleen met onszelf, onze ware natuur te laten openbloeien, maar we dragen allen een cel in ons hart. Dat betekent dat de uiterlijke praal, de liturgische handelingen en het collectieve gebed meer en meer zullen verdwijnen, omdat zij al te vaak een surrogaat zijn geweest voor de innerlijke ervaring. Er zijn religies die zich nog altijd krampachtig aan een versleten symboliek vastklampen en zich verbeelden dat ze de Heer loven met plechtig vertoon. Het wordt tijd dat we ons wat gaan losmaken van die koningsrituelen. Dit is een tijd van verinnerlijking: mystieke

ervaringen ontstaan niet aan een altaar of op een theater, ze worden niet geboren uit gezangen en gebeden, maar uit de innerlijke stilte. Liturgie is immers afgeleid van *leitos*, 'het volk', en *ergon*, 'werk'. Dat 'werk voor het volk' moest het volk aanspreken, ook in zijn analfabetische eenvoud. Maar liturgie kan eveneens een bron zijn van vluchtige religieuze huiver en een hindernis om door te dringen tot de kern van de religiositeit zelf. Religie wordt steeds minder uiterlijk vertoon, steeds minder pracht, praal en processie, steeds minder hymne en gewijde tekst, en ze moet dan ook niet beoordeeld worden door het tellen van de neuzen, maar vanuit de verdieping van de mystieke ervaring zelf.

Als het dagelijks leven in werkplaats, kantoor of keuken gedragen wordt door een altijd latent aanwezig gevoel voor het Wonder, dan wordt het een sacrale handeling, een liturgie van de eenvoud. En een vorm van waarachtige authentieke meditatie. Mystiek is dus niet iets waarvoor men zich aan het leven zelf moet onttrekken, maar een veranderde realiteitservaring die bij elk van onze daden aanwezig blijft als een nauwelijks hoorbare grondtoon. Hieruit ontstaat ook een zachte ontroerbaarheid, die zich vertaalt in een diepe empathie voor al wat bestaat en zeker voor al wat lijdt aan het leven.

Zen heeft dit begrepen en dat is zijn grote bijdrage tot de nieuwe mondiale religie (cf. p. 81vv.).

Intellectuele mystiek

Is mystiek anti-rationeel? Iemand die in een donkere nacht naar de sterrenhemel kijkt, zal wellicht overweldigd worden, net zoals de primitieve mens dat vele eeuwen lang was. Maar als hij zich toelegt op de astrofysica, zal zijn verwondering exponentieel toenemen, en wanneer hij niet aan rationalistische hybris lijdt, zal zijn mystieke ontroering veel groter zijn dan die van de mens die er geen idee van heeft wat zich daar boven

zijn hoofd vertoont. Ik kan dan ook sommige theologen, met Augustinus voorop, niet begrijpen wanneer zij alleen minachting hebben voor de wetenschap, die het bestaan ontluistert door in Gods geheimen binnen te dringen, precies alsof God niet alles wat we weten moeten zelf in Genesis heeft geopenbaard. Omgekeerd zijn er ook veel wetenschappers die religieuze uitspraken gewoon onwetenschappelijke nonsens vinden. Maar zelf moeten ze toegeven dat er zich in hun kosmologische evolutieleer een paar ernstige breuklijnen bevinden die zij niet kunnen dichten, namelijk in verband met het ontstaan van de wereld, het leven en het bewustzijn. Religies zijn van mening dat hier een tussenkomst van God nodig was, maar wetenschappers vinden dat een dergelijke verklaring de coherentie van hun modellen verstoort. Zij moeten zich tevredenstellen met een voorlopig niet-weten.

Bij mezelf heeft het binnendringen in de geheimen van de kosmos alleen maar mijn mystieke ontroering doen toenemen: hoe meer ik weet, hoe groter het Wonder wordt. Dat heb ik op de eerste plaats ervaren bij de studie van de kwantumfysica: het is alsof we nu pas inzien hoe wonderlijk de wereld in elkaar steekt en hoe weinig ons gezond verstand te vertrouwen is. Hoe beter we de wereld begrijpen, hoe zuiverder onze mystieke ervaring wordt, want ten slotte moet zij gericht zijn op de beeldloze Leegte. Wetenschap en mystiek staan in een complementaire relatie tot elkaar: wetenschap 'ontbeeldt' de mystiek. Ik begrijp niet waarom sommigen spreken over de *Entzauberung*, de onttovering van de wereld door de wetenschap. Is dat niet omdat zij betovering verwarren met magie? Voor mij doet de wetenschap de betovering van de wereld toenemen: zij openbaart mij zoveel wondere dingen die ik voorheen niet kon begrijpen en ik ervaar ze als een waarachtige uiting van het Mysterie. Er zijn, naar mijn mening, nog te veel filosofen die zich tevredenstellen met een beetje wijsheidsliteratuur en vergeten dat hun grote

opdracht de synthese van alle menselijke kennis is, zij het dan niet in analytische zin, maar als een meta-filosofie. Wat wij vragen is een landkaart van het landschap waarin we leven, niet omwille van het plezier dat we aan de kaart zelf beleven, maar om onze weg door het landschap van het leven te vinden. Nu behoren de wetenschappelijke gegevens wel tot het meest zekere van onze kennis, al beseffen we dat ook zij weer tijdsgebonden zijn. De wetenschap behoort echter niet tot de losse *doxai* (meningen) die vaak het openbaar leven beheersen, maar geeft ons een epistemisch inzicht.

Men kan als uitgangspunt van de mystieke ervaring kiezen voor de natuur (cf. infra), voor de devotionele sfeer van de gangbare religies, voor de ethische empathie, voor de schoonheid en de esthetische ontroering... Men kan ook kiezen voor het intellectuele uitgangspunt, waarbij de kennis de mystieke ontroering losmaakt, waarbij de wetenschap mij emotioneel 'stemt'; de randvoorwaarde hierbij is echter diepe nederigheid en het besef van de eigen nietigheid binnen de kosmische context. Die laatste wordt ons in de wetenschap geopenbaard. Daarom heb ik een sterk geloof in de intellectuele mystiek als een van de wegen naar de ervaring van het Mysterie.

Een mystiek wereldbeeld

De energetische grondslag van een mystiek wereldbeeld is de vrije energie. Waar de energie gebonden is aan gefixeerde gedragspatronen, zoals bij de dieren, kan geen mystiek opbloeien. Dat is misschien ook wel het geval geweest bij de eerste mensen op de ladder van de evolutie: al hun energie werd opgeslorpt door de overlevingsstrategieën. Maar toen de mens door het 'comforteren' van zijn bestaan een zekere vrije energie ter beschikking kreeg, kon hij die richten op meer verwijderde doelstellingen en ze met zijn rationele

inzicht proberen te realiseren. Zijn energetisch veld had een vectorieel karakter – een vector is immers een gerichte krachtlijn. Hij kon die vrije energie echter ook ongericht laten, waardoor hij zijn omgeving zuiver kon ervaren, zoals een magneetnaald een magnetisch veld ervaart. Een dergelijk ongericht veld noemt men een scalair veld dat, zoals een warmteveld, kan schommelen maar niet op een of ander doel gericht is. Op dezelfde manier kan mijn emotioneel veld ‘schommelen’, wat het in feite permanent doet.

Dat energetische veld wordt onophoudelijk geïnformeerd vanuit de omgeving, maar die ervaring is persoonlijk en kan niet worden omgezet in een beschrijving of een theorie, en is bijgevolg niet overdraagbaar. Als ik ontroerd word door muziek, kan ik die ontroering niet beschrijven en aan iemand anders overdragen, de ander moet ze zelf vanuit de grondervaring tot de zijne maken. Dat geldt ook voor de mystieke ervaring. Daardoor ontstaat het probleem van de niet-objectiveerbaarheid van de mystiek en de niet-beschrijfbaarheid in theologische termen. Dat heeft als gevolg dat zij die deze ervaring niet kennen, of minstens niet cultiveren, menen te mogen besluiten dat ze op inbeelding berust en slechts een projectie is van de eigen psychische labiliteit. Maar die informatie streeft altijd naar ‘on-ordening’ (entropie), dat wil zeggen dat elke ordepatroon dat zou toelaten de ervaring te beschrijven, de zuivere ervaring zelf verstoort. Elke theologische of filosofische beschrijving van de mystiek is een verraad aan de ervaring zelf. Daarom wil de echte mysticus ze ontdoen van elk ordepatroon, van elke conceptualisering, en spreekt hij van *śūnyata*, de Leegte. Dat is de volheid van energetische ervaring, maar ze is conceptueel een leegte. Hoe leger, hoe zuiverder.

De rationale wereld wordt opgebouwd in een netwerk van coördinaten die betrekking hebben op tijd, ruimte, causaliteit en beweging. De tijd is lineair, de ruimte leeg, de causaliteit

binair in gesloten systemen en de beweging locomotorisch. Maar wat gebeurt er met die *descriptive features* in de wereld van de mystiek?

De *tijd* is een spiraal, zolang de verlossing niet is bereikt: doorheen talloze cyclische *samsara's* (kringlopen) gaat de kosmische streng op naar het totale transcendente *nirvana*. Men moet zich hierbij goed realiseren dat het boeddhisme uitgaat van de idee dat één mensenleven niet volstaat om dat hoogste doel te bereiken en dat daartoe een keten van meerdere wedergeboorten nodig is. Het is echter niet ik die herboren word, maar mijn karmisch belaste levensenergie. Dat is een zeer nuchtere en wetenschappelijk verantwoorde gedachte. Alle leven sterft, maar vóór het individuele leven sterft, wordt de levenskracht doorgegeven aan de volgende generatie. Die levenskracht is echter belast met het *karma* van vele generaties. Niemand verschijnt als tabula rasa in dit bestaan. *Karma* betekent alleen 'daden' gesteld met vrije energie: die daden werken na in de geschiedenis en bepalen dus de karmische streng ten goede of ten kwade. Ik ben bijgevolg niet meer dan een schakel in een keten, of, nauwkeuriger, in een reticulair geheel. Als het *nirvana* echter ontstaat, eindigt de tijd en ontstaat de tijdloosheid. Die kunnen we in ons kleine leven al kortstondig ervaren in een momentane *nirvana*-ervaring, die voor iedereen bereikbaar is. Het is duidelijk dat die opvatting een ontzettende nederigheid vraagt en een opoffering van het *principium individuationis*³⁸, dat is de idee dat ik een afgesloten entiteit ben en als zodanig ook na de dood zal voortbestaan. Hier wijkt het boeddhisme duidelijk af van de traditie uit de monotheïstische religies van het boek, die geloven dat onze individualiteit na de dood zal worden bewaard. Voor boeddhisten is een dergelijke gedachte ego-intentioneel en gaat ze in tegen de mystieke leer van *anatman*.

³⁸ Cf. ICF, Deel IIIA, p. 424-429.

De *ruimte* waarin de mysticus leeft is geen lege, mathematische plaats, maar een veldruimte (te vergelijken met een magnetisch veld). Wie zich in een dergelijke ruimte ontvankelijk opstelt, ondergaat de werking van het veld, die men gewaarwordt door de 'stemmingen' (*moods*) die in het bewustzijn geïnduceerd worden. Het Mysterie openbaart zich dus als een werkingsveld dat ik alleen kan kennen uit zijn werking. In christelijke termen zou men zeggen dat God alleen 'kenbaar' is in de godservaringen, en niet uit de theorieën die wij over hem opstellen. Een veld is dus in wezen niet kenbaar, het is alleen ervaarbaar.

De *causaliteit* is dan ook een veldcausaliteit: het Mysterie is de oorzaak van mijn transcendente emoties. Ik zal dus niet beweren dat een bloem mij ontroert³⁹, maar dat het Mysterie in de bloem dat doet. Sluit ik me af voor die ontroering door mijn energie op een bepaald doel te richten, dan kan het Mysterie niet op me inwerken. Dat is de reden waarom mystiek altijd vraagt om beeldloze, stille ontvankelijkheid, en niet om een krampachtig streven naar eenwording. En dat heeft uiteindelijk alleen zen goed begrepen.

De *beweging* in de mystieke wereld is geen locomotie (zoals in een mechanische wereld) en geen transformatie (zoals in een groeiproses), maar een 'e-motie', een innerlijke beroering van mijn bewustzijn, een ontroering: ik word bewogen. Dat heeft niets te maken met sentimenten van immanente aard; het is een hogere vorm van bewustzijn.

De *ontologische status* van het mystieke bewustzijn is Niet-zijn, niet-conceptualiseerbaarheid. Dat is helemaal geen negatief begrip, en wordt beter als Leegte aangeduid, of beter nog, als lege Volheid of volle Leegte. Met de omschrijving Niet-zijn wordt het mystieke bewustzijn beter afgegrensd ten

³⁹ Als de bloem mij als vorm ontroert, is dat een esthetische ontroering.

opzichte van het Zijn en het Worden. Het is geen vorm van rationaliteit en geen vorm van fenomenaliteit.

Als transcendent en ontroerd wezen sta ik in een *sociale context*: mijn mystieke ontroering zet zich om in een totale empathie voor al wat leeft, en zelfs voor wat niet leeft. Mijn wereld wordt een wereld van Liefde voor alles, ook voor mijn vijanden. Liefde is dus geen verplichting die men mij oplegt, want dan komt ze los van haar belangrijkste criterium, dat van authenticiteit. Liefde is de spontane 'uitstroming' van mijn mystieke emoties.

Dat alles kan niet beschreven worden in *taal*. Men kan zich alleen bedienen van symbolen en vertrouwen hebben in de resonantie van emoties, naar het woord van Hadewych: 'Jij weet het wel, jij die ook daar bent.'⁴⁰ De ideale en de enige adequate taal is de stilte.

De mystieke weg

De immanente basis van de mystieke weg is het natuurlijke vermogen tot alter-intentionele emotionaliteit. Als de mens alleen maar een egoïstisch beest zou zijn en al zijn emotionaliteit in dienst zou staan van zijn eigen kleine ik, dan zou mystiek niet tot onze natuur behoren en in feite een tegennatuurlijk verschijnsel zijn. Maar zelfs bij dieren treft men al bepaalde vormen van altruïsme aan. Als die tot de natuur behoren, kan men niet staande houden dat de mens fundamenteel slecht is. Zolang de struggle for life van allen tegen allen dominant is, kan de natuurlijke goedheid zich echter niet ontwikkelen. De drift om te overleven is immers de sterkste drift die in alle levende wezens dus ook in de mens, aanwezig is. Dat verklaart de idee – ook nog bij Boeddha – dat men het

⁴⁰ 'Dat wette wel, Ghi dies oec daer sijt.' Cf. A. Van Wilderode, *De Dubbelfluit*, I, p. 132 (het 21^{ste} van de *Mengeldichten*).

nirvana alleen kon bereiken door in een klooster te gaan. Daar is men immers verlost van de struggle for life en daar kan men ook zijn vrije energie vrij houden en op transcendentie richten. Maar het is even duidelijk dat iemand die voortdurend honger lijdt niet in God geïnteresseerd, tenzij in de *do-ut-des*-zin. Er bestaat echter ook een andere weg: die van de 'comfortering' van het bestaan. Wanneer ik niet onophoudelijk in een precaire situatie moet leven, komt er energie beschikbaar die ik ofwel kan aanwenden voor transcendentie, ofwel om mijn eigen comfort nog op te drijven. We zouden dus kunnen stellen dat de economie voorrang moet krijgen op de (echte) religie. Maar het bedreigende van de economie is dat ze haar doelrationaliteit ook wil handhaven als zij haar elementaire doel bereikt heeft: zij wil het bestaan niet alleen comfortabeler maken, maar nodeloos verrijken, waardoor de vrije energie weer gebonden wordt en wij in een toestand van reïmmannentie belanden, waar het egoïstische eigenbelang de motor wordt. Dat zit verborgen in de idee van de vooruitgang, die zeer waardevol is – ook in religieus opzicht – zolang wij een behoeftig bestaan leiden. Want aan de hiernamaalsbeloften van de middeleeuwse religies hebben wij geen boodschap, vooral niet als we de rijkdom van kerken en kloosters dagelijks moeten dulden. Wat moet er echter met die vooruitgang gebeuren als het bestaan eenmaal 'gecomforteerd' is? Ik denk dat wij in de westerse wereld in grote mate dat doel hebben bereikt en dat we nu in een religieuze crisis belanden omdat wij nog altijd met de middeleeuwse definitie van religie opgezaald zitten. Ons devies is geworden: 'Laat niet aan God over wat je zelf kunt doen', en we zijn inderdaad economisch geëmancipeerd. Welke boodschap heeft de religie nu voor ons, welvarende intellectuelen? We hebben geen nood meer aan de vermenigvuldiging der broden en oude mythen kunnen we op hun oorsprong en geschiedenis onderzoeken. We zijn geen goedgegelovige

analfabeten meer. Van de impact die de dogmatiek had op de middeleeuwse mens blijft zo goed als niets over. Is God nu dood? Of moeten wij de religie herdefiniëren? Het Mysterie is, ondanks alle wetenschap, nog altijd even groot gebleven en even tastbaar aanwezig. Moeten wij dat niet op een mystieke wijze reïntegreren in onze levensvisie?

Wanneer ik verlost ben van de zorg om mijn dagelijks bestaan, kan ik mijn emotionaliteit richten op het andere, de andere, *das ganz Andere*, en zo kan ik ruimte geven aan ontroerbaarheid, goedheid, empathie en liefde. Confucius leerde al in 500 v.C. dat we onze emotionaliteit moesten verfijnen, net zoals we onze rationaliteit moeten verscherpen. De biologische *constraints* die op het niveau van de mens niet goed meer werken, moeten nu vervangen worden door ethische *constraints*. Waar moeten ze vandaan komen, als ze maar heel rudimentair in de natuur aanwezig zijn? Zij worden geboren uit de transcendente emoties, dus uit de mystieke ervaring. Hoe kunnen we nu die hogere ervaring in ons leven ontwikkelen? Wat is de praktische mystieke weg? Het is bekend dat zen waarschuwt tegen het gevaar dat schuilt in het kiezen van het religieuze boek als uitgangspunt. Ook Boeddha waarschuwde tegen de dreiging van het woord, dat zich graag in de plaats van de realiteit stelt. De reden is niet dat het woord waardeloos is, het kan immers een grote symbolische kracht hebben, maar dat men denkt de religiositeit zelf uit die woorden te kunnen halen. Men wordt niet heilig door in de Bijbel te lezen. Daardoor wordt de religie tot een leer die men moet aanvaarden en geloven, desnoods quia absurdum. Omdat een dergelijke leer in de regel ver van coherent is, betekent zij een zware intellectuele belasting, waar de analfabetische middeleeuwer uiteraard niet onder leed, maar wel de moderne ontwikkelde mens. Religie is in wezen echter geen leer, maar een innerlijke ervaring. Als die ervaring krachtig genoeg is, zal ze zelf de leer reduceren tot een aanvaardbare vorm, zoals we uit

de mystieke literatuur kunnen afleiden. Ik wens dus de traditionele dogmatiek niet te bestrijden. Het is nu eenmaal zo dat holle symboliek vanzelf wegwijkt en uit ons wereldbeeld verdwijnt. Wel kan ze zichzelf handhaven als ze aan macht en dwang gekoppeld is, maar dan wordt ze een basis van inauthenticiteit en een element van sociale strategie.

Welke wegen naar de zuivere authenticiteit liggen nu voor ons open? Ten eerste, een filosofische weg, die we hierboven al beschreven hebben, en waarin we proberen via rationele omwegen te begrijpen welke de *descriptive features* van het mystieke wereldbeeld zijn. De verlichting van Boeddha was ook gekoppeld aan een visie op de wereld: het *dharma*-karakter van de fenomenaliteit. Ten tweede, een directe, meditatieve weg. Dat is niet noodzakelijk de weg van de meditatie, maar die van een levenshouding waarin men het Mysterie in de wereld zelf ziet, de oceaan in de golven, God in de dingen. Daarbij verdringt men terzelfder tijd de eigen individualiteit, het egobewustzijn naar de achtergrond. Aldus wordt het leven zelf een religieuze act. De derde weg is een psychologische weg, waarbij men zichzelf niet langer als een afgesloten entiteit, een individu leert te zien, maar als een deel van het grote kosmische proces. Dat is voor de westerse mens geen gemakkelijke taak, omdat een groot deel van onze levensbeschouwing (denk aan het recht) gebaseerd is op het individu als een wezen onderscheiden van alle andere, met eigen rechten en een eigen waardigheid. Maar in feite ben ik een *skandha*-bundel (cf. p. 115), een tijdelijk dynamisch conglomeraat in het grote kosmische proces, dat in het *karma*-veld met alle andere bundels is verbonden. Men kan daarbij een poging doen om zijn eigen plaats in tijd en ruimte te begrijpen. De wetenschap heeft nu de geschiedenis van het heelal en de aarde voldoende ontsloten om mij enig idee te geven van de onvoorstelbaar nederige plaats die ik daarin inneem. Is het geen gezond realisme die kleinheid te cultiveren, en met

Chuang-tzu te ervaren dat ik niet meer ben dan een kei op een reusachtige berg? Laten zullen we bij de bespreking van zen terugkomen op het probleem van de natuur als basis van alle mystiek. Ben ik dan nog een 'ik', of ben ik slechts een ego in de wereld van de survival, en ben ik in de transcendente wereld een symbool van het Mysterie, een door 'God' gesproken woord? Heeft de kosmos in mij talenten geïnvesteerd die mijn 'bevel des hemels' uitmaken, en mij tot een gezondene in het grote universele gebeuren – de veruitwendiging van het Mysterie – maken? Dat laatste tekent de vierde weg, de persoonlijke weg, waarbij ik mezelf niet meer beschouw als een individu met welomschreven rechten, als een 'persoon' met een duidelijke taak die in mijn eigen natuur is ingeschreven.

Als we zoeken naar de eigenschappen van de mystiek, kunnen we niets zeggen over de eenwording zelf. Alleen over het mystieke proces kunnen we enkele uitspraken doen in een soort negatieve dialectiek. We moeten er evenwel rekening mee houden dat we allen mystici zijn en ons ergens op de ladder van het proces zelf bevinden.

Dat proces is gekenmerkt door het feit dat het geen doelgerichtheid kent. Men kan dus niet streven naar God, de wereldgeest of *nirvana*. Ik heb de indruk dat alleen zen dat echt begrepen heeft: wie naar de stilte streeft, wordt door die stilte gebonden, wie naar de mystieke eenheid streeft, wordt door die eenheid gebonden. Dat betekent dat er een doelspanning ontstaat: men projecteert een beeld van het doel voor zich uit, maar dat beeld is een schepping van mijn bewustzijn en kan dus geen leegte zijn. Hoe zou ik mij dan een echt beeld van de eenheidservaring kunnen vormen? Bovendien gaat daardoor de authenticiteit van de ervaring verloren: in een gestreste toestand kan mijn ervaring niet zuiver zijn. Daardoor ontstaat de mystieke leugen: wie naar heiligheid streeft, wordt niet heilig, maar verkrampt; wie naar authenticiteit streeft,

wordt inauthentiek. De boeddhanatuur echter is zuiver authentiek en kan geen leugen omvatten. Volgens zen betekent dat dat men alleen in een non-dualistische sfeer op het licht kan wachten. Dualisme doet altijd psychische spanningen ontstaan en die verstoren de ontvankelijkheid: morele, emotionele of intellectuele spanningen verstoren de zuivere veldervaring omdat ze energie focuseren op een bepaald doel, namelijk op de oplossing van de dualistische spanningen zelf.

Men moet vermijden de eigen ervaringen theoretisch te duiden, omdat dergelijke 'afbeeldingen' een weerslag hebben op de ervaringen zelf en die contamineren. In wezen zijn die ervaringen niet beschrijfbaar, ze kunnen hoogstens in een metaforische of symbolische taal uitgesproken worden. Nochtans prijst het Westen vooral die mystici die ook mystieke literatuur hebben geproduceerd. Het is zelfs vaak zo dat wij mystiek verwarren met literatuur over mystiek. Bovendien zal men altijd de eigen ervaringen duiden in een conceptueel kader dat ontleend is aan de oppervlaktestructuur waarin men leeft, dus aan zijn filosofische of theologische context. Nu weet ik dat filosofen en theologen zich ten onrechte beroepen op de analytische benadering van die teksten en bij gebrek aan eigen ervaring niet echt begrijpen waar het allemaal om gaat. Dat levert aardig wat 'cognitieve' opstellen over mystiek op.

De alter-intentionaliteit van de gevoelens is het meest voor de hand liggende criterium om de authenticiteit van ervaringen te beoordelen. Veelvuldig leest men over de gelukzaligheid van de mysticus die het hoogste niveau bereikt heeft, maar in feite is dat nog altijd een ego-intentionele ervaring. Want de echte mystieke ervaring zet zich spontaan om in een oneindige empathie. Maar vermits de wereld vol verdriet en

pijn is, voelt men het verdriet van de anderen, en wordt lijden het kenmerk van de hoogste mystiek. Ik zie dan ook het lijden van Jezus niet als de lichamelijke foltering, maar als het mystieke lijden vanwege het verdriet van de wereld. Ook het persoonlijke geluk in het hiernamaals is voor boeddhisten nog altijd een vorm van ego-intentionaliteit.

De norm voor het ethische gedrag is dan niet het geluk van het ik, ook niet de vrede van de gemeenschap – dat zijn vaak bronnen voor de ethische leugen – maar alleen de eigen ervaring. Als men in het christendom zegt dat het tweede gebod gelijk is aan het eerste, betekent dat niet dat het eerste vervangbaar is door het tweede of dat men God ontmoet in de ander. Het betekent dat de ontmoeting met God in de mystieke ervaring mijn emotionele toestand zodanig verandert dat de liefde er het spontane gevolg van is.

Hoe kan men nu de mysticus in de praktijk van het leven zien? Op de eerste plaats is hij iemand die receptief kan luisteren naar het Mysterie zelf. Het is duidelijk dat iemand die van het ene doel naar het andere rent, gevangen zit in een gesloten wereld van fenomenen en van gebeurtenissen waarop hij moet inspelen en waaraan hij zich strategisch moet aanpassen. Iemand die op het sportveld van het leven altijd de bal moet achternaren om hem in het doel te krijgen, krijgt de kans niet om te luisteren naar de wind in de pijnbomen. De voorwaarde voor het luisteren is uiteraard de uiterlijke en innerlijke stilte. Volgens de *Yoga-sutra* betekent dit dat men zijn zintuigen moet terugtrekken van hun contact met de dingen en het 'derde oog' (het naar binnen gerichte oog) openen. Dat oog neemt alleen de eigen emoties waar. Die zijn zwevend als muziek en vragen volle aandacht om de wisselende klankkleur van de eigen stemming waar te nemen. Luisteren naar die innerlijke muziek vraagt een volgehouden meditatieve inspanning.

De eerste vaststelbare verandering in de innerlijke toestand is het verdwijnen van de existentiële angst, die een gevolg is van de engheid van het bestaan, dat opgesloten zit tussen de randsituaties van lijden, onenigheid en dood. Omdat we aan die situaties die inherent zijn aan het leven geen rationele zin kunnen geven, leiden we een gefrustreerd bestaan. Het leven is zo betekenisloos in het kosmische kader, het is niets meer dan een *dharma*-flits in het grote kosmische proces. Vanuit de mystieke ervaring leer ik te aanvaarden dat ik slechts een schakel ben in een kosmische streng, omdat ik daardoor participeer aan het vergeestelijkingsproces van deze kosmos. Mijn individueel bestaan met zijn kleine doelrationaliteit lijkt mij, vooral als het verhaal zijn einde nadert, zo onbenullig en zinloos dat ik naar nihilisme begin over te hellen. In de mystiek ontsnap ik echter aan die engheid en word ik een deel van de grandioze geschiedenis van het heelal. Daarom is alle echte mystiek geen flowerpowermelodie, maar een kosmische symfonie. Al ben ik in die symfonie maar een schamele noot, toch behoor ik tot het lied van de hemel.

Het gevoel van bevrijding uit zich niet als een keuzevrijheid tussen mogelijkheden, maar als een gevoel van vrijheid ten opzichte van de vele banden aan het bestaan. Het gevoel te kunnen ademen in een niet-voorgeprogrammeerde atmosfeer, niet gekneld te zitten in een theologische dwangbuis of gekluisterd te zijn aan de eigen oppervlaktestructuur, is een begeleidend verschijnsel van elke mystieke ervaring. Dat gevoel is uiteraard niet permanent aanwezig, maar als het zich manifesteert, betekent het een feest voor de geest.

Ik kan mij echter niet zo gemakkelijk bevrijden van de symboliek waarin ik geboren ben. Het is dan ook niet nodig zich van die symboliek te ontdoen, maar wel ze te reduceren tot haar ware grond als verbindend teken. Ik heb geen minachting voor religieuze tekentaal, maar ik besef het gevaar dat die symboliek een zelfstandig bestaan gaat leiden en zichzelf

in de plaats van de ervaring wil stellen. Dat gevaar bedreigt alle religies, vooral in hun volkse vormen. Maar een mysticus is ook altijd emotioneel ingebed in een bepaalde oppervlaktestructuur en zal de daar vigerende symboliek meestal spontaan als uitgangspunt kiezen – niemand is geestelijk een onbewoond huis. Die symboliek moet echter aan een reductieproces onderworpen worden met als doel ze uiteindelijk te laten ‘verdampen’. Symboliek heeft immers geen *ex opere operato*-kracht, zij werkt alleen *ex opere operantis*. Bovendien moet men gevoeligheid en ontvankelijkheid aankweken voor de grote metafoor die de natuur zelf is (cf. infra).

Op het keerpunt aangekomen ondergaat men een ‘be-kering’: veel waarden verliezen hun realiteitswaarde en worden herleid tot hulpmiddelen, daar waar ze in de maatschappelijke context vaak doelen zijn. Ook de geborgenheid die vaak ontstaat in religieuze handelingen, liturgische plechtigheden of troostvolle gebeden is ego-intentioneel van aard. Bijgevolg vormt ze een hinderpaal voor de uiteindelijke mystieke ervaring. In de bekering keert men zich af van het kleine realisme en richt men zich op het Mysterie zelf.

Authentieke ervaringen worden gekenmerkt door ‘eenvoud’. Men keert zich af van het ‘meer-voud’ van religieuze strategieën, van theologische disputen, van kruiperige gehoorzaamheid, van woordmagie... en men zwijgt, omdat men weet dat al dat verbale geweld niet leidt tot diepere ervaringen.

Dat alles resulteert in een gevoel van innerlijke volheid die conceptueel leeg blijft. Dat is het veranderde realiteitsbewustzijn. Alle zogenaamde politieke, economische en sociale realiteit hebben eigenlijk maar een afgeleide waarde, en bijgevolg hebben zij niet het recht mijn bewustzijn voor zich op te eisen. Hoewel ik verplicht ben in de wereld te functioneren, leef ik in het besef dat ik de werkelijke waarden in mijn hart draag.

Innerlijk wordt men dan ook zachtmoedig, verdraagzaam, ontroerbaar, medelijdend. Men laat het grote woord aan anderen over, men spreekt de theoretici niet tegen, men beoefent de enige mystieke taal: die van de stilte. Men leeft in het besef dat al dat gepraat weinig bijdraagt tot de ervaring van het Mysterie. Maar overal waar men komt, voegt men aan de samenleving een *surplus d'amour* toe.

De natuur als basis van religiositeit

*Het Ierse christendom*⁴¹

Zoals zovelen in onze eeuw leefde ik in een diepe innerlijk frustratie ten aanzien van het christendom. Hoe meer ik over de geschiedenis van het christendom te weten kwam, hoe minder trots ik erop was. Maar ik ben breeddenkend en daarom van mening dat wij de geschiedenis niet ongedaan kunnen maken, en dat het dan ook weinig zin heeft in zak en as te zitten door gebeurtenissen die niet om te keren zijn. Maar mijn verdriet bleef maar groeien toen ik, vanuit mijn oosterse studies, de vraag begon te stellen naar de meerwaarde van het christendom. Uiteraard is elke christen ervan overtuigd dat zijn religie de religie par excellence is, maar ik heb me toch afgevraagd waar een dergelijke uitspraak op gefundeerd was. Ik stelde immers vast dat veel theologen, die als spreekbuis voor de scharen der gelovigen optraden, slechts een vage kennis van die andere religies hadden en zeker geen enkel emotioneel aanvoelen ervan. Toen ik het boeddhisme leerde kennen, niet als religie maar als filosofie, was ik sterk onder de indruk van de coherentie van zijn systeem. En ik geef toe dat ik daar gevoelig voor ben.

Wat mij echter in veel oosterse religies nog sterker aansprak, was de heiligheid van de aarde en de overtuiging dat het Mysterie in de natuur zelf aanwezig was en daarin kon

⁴¹ Een uitgebreide studie vindt men in ICF, Deel II, p. 329-363.

worden ervaren. Daardoor werden voor mij twee arme trekken van het christendom duidelijk. Ten eerste was het filosofisch weinig coherent, had het een sterke mythische onderbouw en vroeg het bijgevolg om heel veel geloof – ut intelligam of quia absurdum. Ten tweede had het God in de hemel verbannen als de absolute transcendentie, en wilde het de kosmos niet als heilig beschouwen, hoogstens als het scheppingswerk van een deus faber. En soms had ik de indruk dat het toch zo cerebraal was: het was alsof alleen de leer belangrijk was, alsof alles in woorden gezegd kon worden en alsof de ervaringen bijkomstig waren.

In die dagen van twijfel beklom ik Michael's Skellig.⁴² Ik werd er zo getroffen door wat het christendom eenmaal in die uithoek van de wereld was geweest en wat het nog steeds had kunnen zijn: een mystieke leer geworteld in het wonder van de natuur. Ierland heeft nooit een Romeinse bezetting gekend en is altijd een Keltische uithoek van Europa gebleven. Er werd dan ook iets bewaard van de Keltische kijk op de wereld, ook nadat Ierland een van de meest christelijke landen ter wereld was geworden. Ik som hier enkele opvallende trekken op. Ten eerste het plattelandskarakter van de samenleving: er waren geen grote steden en dus geen politieke hiërarchie waarbij het zwaartepunt van de macht in de steden ligt. Daardoor zouden de kloosters later ook het religieuze leven beheersen. Ten tweede werd de aarde als heilig beschouwd en lagen de numineuze krachten van het landschap in bronnen, stromen en meren: de goden waren immanent in de aarde. Ten derde waren er geen tempels en vond de eredienst plaats in openlucht: de natuur was de tempel. De druïden waren niet alleen priesters, maar ook de dragers van de rijke Keltische cultuur.

⁴² Zie verder ICF, Deel II, p. 329-363.

De christianisatie van die Keltische wereld gebeurde niet in een conflictsituatie. Dat was op de eerste plaats te danken aan de *filid*, de barden die de oude tradities bewaarden en integreerden in een christelijke cultuur. Daardoor kreeg het Ierse christendom een heel speciaal karakter. In tegenstelling tot het continentale christendom, dat zich profileerde in een dualisme natuur-bovennatuur, bleef hier de bovennatuur geworteld in de natuur en was de natuur bijgevolg sacraal. Op het continent waren intussen de begrippen 'christen' en 'rooms' uitwisselbaar geworden: Ieren konden dan ook geen goede christenen zijn, omdat zij geen 'Romeinen' waren. Dat Romeinse christendom werd de erfgenaam van twee 'heidense' tradities. Enerzijds nam het van de Grieken het vertrouwen in de rede over: het was van mening dat religie op de eerste plaats een leer, een credo was, waartoe men zich bekennen moest. Anderzijds nam het van de Romeinen de sterke hiërarchische structuur over, die zich zou profileren in de kerk, die geen marginale geestelijke bewegingen dulde. Bovendien nam het samen met de joodse traditie de *Naturwidrigkeit* van de Romeinen over: God verbleef in de hemel en niet in de aarde. Pelagius leerde, tegen de orthodoxe leer van Augustinus in, dat de mens van nature goed is, omdat hij drager is van de goddelijkheid. De dood is dan ook geen gevolg van de erfzonde, maar is gewoon inherent aan alle leven. Dat Christus de dood heeft overwonnen is blijkbaar niet juist als men het aardse standpunt inneemt; daarom wordt die overwinning in een ander leven geplaatst en is het leven op aarde dus een somber bestaan waaraan men moet proberen te ontkomen. Het pijnlijke van dit geloof is, dat men daarbij altijd de idee verdringt dat de grondslag van mythische aard is: God is boos om de menselijke ongehoorzaamheid in het paradijs, vraagt ter vergelding het hoogste offer – dat van zijn zoon – en doet daarna de hemelpoort weer open. Aldus komt aan het trieste overleven in de Hades een einde. Als ik hiernaast

de boeddhistische idee van de verlossing leg, vind ik de laatste toch veel beter toevoegbaar aan de kritische rationaliteit. Een boeddhist probeert niet zijn *atman* te laten overleven in een andere wereld, want dat is ego-intentioneel, maar gedurende zijn leven naar verlossing te streven. De vraag blijft voor mij hoe ik die verlossing persoonlijk ervaar: wat is er in mijn leven veranderd, nu Christus mij is komen verlossen? De geleerde theologen mogen niet vergeten dat zij de apologeten zijn van een geloof dat zij axiomatisch hebben aanvaard, terwijl velen, ook religieus ingestelde intellectuelen, dat geloof vanuit de kritische rationaliteit benaderen.

*John Scotus Eriugena*⁴³ (c. 810-c. 877) was van Ierse afkomst. Hij was de grootste filosoof van zijn tijd. B. Russell typeert hem aldus: 'Hij was een ler, een neoplatonist, een volmaakt Grieks geleerde, pelagiaan en pantheïst.'⁴⁴ Als hofgeleerde aan het hof van Karel de Kale (rond 845) ontwikkelde hij niet alleen een filosofie met een frisse klank. Hij was een van de enige westerse geleerden die nog goed Grieks kenden en vertaalde het mystieke werkje van de Pseudo-Dionysius, dat alleen genade vond in de ogen van de westerse kerk omdat men dacht dat die Dionysius een leerling van Paulus was. Maar het is precies dat werk dat aan de basis lag van de ontwikkeling van de christelijke mystiek en een grote invloed uitoefende op Eckhart en Ruusbroec.

De filosofie van Eriugena leert ons hoe het christendom zich had kunnen ontwikkelen indien het niet door de Romeinen, maar door de Ieren was beïnvloed. Zijn filosofie is neoplatonisch en verzoent het oosterse neoplatonisme met het

⁴³ Ik volg hier hoofdzakelijk mijn *Burger van de Wereld*, p. 135-138. Een meer uitgebreide en geannoteerde versie vindt men in ICF, Deel II, p. 340-358.

⁴⁴ *Geschiedenis van de westerse filosofie*, p. 365.

westerse christendom. Het eerste neoplatonische element is de idee van het absolute Ene, dat zowel transcendentie als immanentie omvat. Ten tweede: al wat uit dat Ene is ontstaan, moet in dat Ene terugkeren. Ten derde: het goddelijke licht openbaart zich in de theofanie, de godsopenbaring in de fenomenaliteit. Wanneer het tot een botsing komt tussen autoriteit en rede, moet aan de rede voorrang worden verleend, dat wil zeggen: aan de filosofie. Dat probleem heeft zich nog nooit zo scherp gesteld als vandaag: de rede heeft intussen een echte wetenschap opgebouwd, die stevig gefundeerd is en waar de christelijke theologie niet meer omheen kan. Wat Eriugena bestreed, was niet de autoriteit van de Schrift – zo ver durfde hij niet te gaan – maar de interpretatie van de Latijnse kerkvaders. Hij aanvaardde evenmin de aan het jodendom ontleende idee van Gods absolute transcendentie.

*So do not let any authority frighten you away from the things which the rational deduction from right contemplation teaches you. For true authority does not conflict with right reason, nor right reason with true authority, since there is no doubt but that both flow from the same source, the Wisdom of God.*⁴⁵ (Zo, laat geen enkele autoriteit u afschrikken van de dingen die rationale deductie vanuit juiste overweging u leert. Want ware autoriteit komt niet in conflict met juiste rede, noch juiste rede met ware autoriteit, omdat er geen twijfel aan bestaat dat beide ontstaan uit dezelfde bron, de Wijsheid van God.)

Voor Eriugena is *de Natuur Alles*, God inclus. Er is geen dualisme tussen God en schepping en het materiële is niet ondergeschikt aan het spirituele. Dat weerspiegelt de oude Keltische idee dat God immanent is in de schepping. Die diepere

⁴⁵ J. O'Meara, *Periphyseon*, p. 108.

betekenis van het begrip *physis*, in het Latijn *natura*, ontleent hij aan het Grieks-christelijke neoplatonisme: Natura is manifestatie en verborgenheid, namelijk de fenomenen (de golven) en het Mysterie (de oceaan).

*Eriugena adopted the [Christian] Greek understanding of nature as a dynamic process, which emerges from God's infinite darkness into the multiplicity of creatures and forms, and returns to that darkness, after passing a period in the dimension of space and time.*⁴⁶ (Eriugena aanvaardde de [christelijke] Griekse interpretatie van de natuur als een dynamisch proces, dat te voorschijn komt uit Gods oneindige duisternis en [resulteert] in de veelvuldigheid van schepselen en vormen, en terugkeert naar deze duisternis, na een periode te hebben doorgebracht in de dimensie van ruimte en tijd.)

Het belangrijkste werk van de hand van Eriugena, de *Periphyseon*⁴⁷, is opgebouwd rond de fundamentele idee dat Natura vier aspecten omvat:

1. Natuur die schept en niet geschapen is, namelijk God zelf als 'de oceaan'.
2. Natuur die geschapen is en schept, namelijk de ideeën volgens welke de fenomenaliteit zich ordent⁴⁸ (tegenwoordig zouden wij over 'natuurwetten' spreken).
3. Natuur die geschapen is en niet schept, namelijk de fenomenaliteit zelf.
4. Natuur die niet geschapen is en niet schept. Dat is de God als 'oceaan' die alle golven weer in zich opneemt.

⁴⁶ D. Moran, *The Philosophy of John Scotus Eriugena*, 1989, p. 248.

⁴⁷ Dit omvangrijke werk is uit het Latijn vertaald door John O'Meara, *Eriugena: Periphyseon (Division of Nature)*, 1987, 722 p.

⁴⁸ Uiteraard een neoplatonische idee.

Eriugena mag ook beschouwd worden als de grondlegger van de westerse mystiek, die haar wortels heeft in het niet-christelijke werk van de neoplatonist Plotinus en in het oosterse christendom. Hij leert dat men God alleen kan benaderen via de negatieve weg, die moet uitmonden in de *unio mystica*. Dat is echter alleen mogelijk als God de ‘boeddhanatuur’ is in alle dingen, de zee in de golven. Maar dat vraagt de immanentie van God. Het vermogen waarmee we die eenheid realiseren, is niet de ratio, maar het intellect, dat het goddelijke intuïtief schouwt. The *Cloud of Unknowing*⁴⁹ verwerpt echter dat intellect als mystiek orgaan – een erfenis van het neoplatonisme – dat de *visio Dei* mogelijk maakt, en spreekt over de Liefde. Maar die Liefde is een *Stimmung*, een emotionele toestand. Bij Eriugena leidt die liefde echter tot een hogere vorm van kennis. Die idee komt echter niet voor in de boeddhistische mystiek: ervaring is geen vorm van kennis, wel van ‘informatie’. Ik weet alleen dat God bestaat door ervaring, maar dat ‘weten’ is geen vorm van kennis. Ik ervaar de ‘datheid’, maar ken niet de ‘watheid’.

Het Niet-zijn. In de Latijns-christelijke ontologische traditie werd God beschouwd als het hoogste Zijn, in de Grieks-christelijke traditie als het Zuivere Niet-zijn. Maar Eriugena spreekt over *hyperousia* (boven-zijn). Ik vermoed dat hij hier dezelfde leer beschrijft als die van Nagarjuna⁵⁰, namelijk dat het Mysterie, God, noch als zijn, noch als niet-zijn kan worden beschreven, en eigenlijk het *Zijn is dat we in het conceptuele vacuüm moeten houden. *It contains being and*

⁴⁹ Een anoniem werkje over mystiek uit de 14^{de} eeuw. Een uitgave in modern Engels is: Clifton Wolters, *The Cloud of Unknowing*, 1961.

⁵⁰ Nagarjuna (begin van de 2^{de} eeuw A.D.), stichter van de Madhyamika-school, leerde dat het *Zijn, namelijk de ultieme werkelijkheid, noch als zijn, noch als niet-zijn kan worden begrepen, met als gevolg dat wij het in het conceptuele vacuüm moeten houden.

*non-being in all their relative forms, but it is also pure infinite possibility and absolute ground of both unity and identity.*⁵¹ (Het omvat zijn en niet-zijn in al hun relatieve vormen, maar het is ook zuivere oneindige mogelijkheid en de absolute grond van zowel eenheid als identiteit.) Op dat *Zijn heeft zen zich altijd gericht. Maar ook de Pseudo-Dionysius zegt: *God is beyond being, beyond non-being, beyond existence.*⁵² (God is boven zijn, boven niet-zijn, boven bestaan.)

Schepping als emanatie. De wereld is geen fabricaat van God, maar zijn uitstraling, zijn 'buitenkant'. Dat betekent: geen God, geen wereld; geen wereld, geen God. Een eerste gevolg van die idee is dat alle fenomenen theofanieën zijn en dat zij delen in de heiligheid van God. Een tweede gevolg is dat de schepping geen moment in de tijd is, maar dat zij eeuwig is. Een derde gevolg is dat wij de schepping uit het niets kunnen verstaan als de schepping uit God zelf, want God is zelf dat N-iets, die volle Leegte. Daarom ook zegt Eriugena: *God is really 'no other' than the world, and creation is 'no other' than God.*⁵³ (God is werkelijk niets anders dan de wereld, en de schepping is niets anders dan God.)

Het kosmische ritme en de incarnatie. Het boeddhisme leert dat de golven uit de oceaan emaneren, maar dat die golven daarmee opgenomen worden in een proces dat men *samsara*, de kringloop, noemt. De golven geven hun impuls aan elkaar door, maar het uiteindelijke doel is dat het karmische netwerk weer opgenomen wordt in de oceaan, nadat het *nirvana* is bereikt, een toestand van totale eenheid met de eigen natuur, die de oceaan zelf is. Een dergelijk proces wordt, in

⁵¹ D. Moran, o.c., p. 101.

⁵² ⁵² Ibid., p. 216.

⁵³ D. Moran, o.c., p. 236.

christelijke termen, ook door Eriugena beschreven. Alles is uit God geëmaneerd en zal ook weer in God opgenomen worden. Maar er is in de natuur een ritme aanwezig dat we overal kunnen waarnemen: de cyclische beweging is een kosmische wet. Alles zal opgaan in de totale vergeestelijking. Bij dat proces neemt Christus als voorbeeld de leiding. Maar Eriugena vat Christus op als de Christusnatuur: *homo perfectus Christus est*, de volmaakte mens is Christus. Dat stemt volledig overeen met de boeddhanatuur.

Pantheïsme. Eriugena beweert niet dat de wereld en God identiek zijn, maar dat de wereld een deel van God is. Het gaat hier dus om een panentheïsme (het Al in God). De golven zijn deel van de oceaan, de som van de golven is niet de oceaan. Of, met de woorden van Eriugena: *So when we hear that God makes all things, we ought to understand nothing else than that God is in all things, that is, that He is the Essence of all things.*⁵⁴ (Zo, wanneer we horen dat God alle dingen maakt, moeten wij hieronder niets anders verstaan dan dat God in alle dingen is, dat betekent, dat Hij de Essentie van alle dingen is.)

Het kwaad in de wereld en het pelagianisme. De fameuze oorspronkelijke zondeval werd door Eriugena geïnterpreteerd in termen van intentionaliteit van de vrije energie, en niet in termen van fundamentele slechtheid.

De fijne filosofie van Eriugena, die zo dicht bij de boeddhistische wereldbeschouwing staat, vond in de ogen van de westerse kerk geen genade. Op de synode van Valence (855) werd hij beschuldigd van pantheïsme, en in 1225 werd de banvloek herhaald door Honorius III, de paus die de katharen

⁵⁴ J. O'Meara, *Periphyseon*, p. 116.

liet uitmoorden. Dat was de botsing tussen de mystieke liefde en de theorie van de liefde. Maar nu we het boeddhisme beter begrijpen, zou weleens kunnen blijken dat Eriugena een veel juistere kijk had op de dieptestructuur van de religiositeit dan de klassiek denkende kerkvaders.

Ten slotte moeten we nog even de nadruk leggen op de *relatie van het Ierse christendom met de natuur*. Het Romeinse christendom steunde op twee pijlers: dogma en macht, de eerste ontleend aan de Schrift, de tweede aan de structuur van het Romeinse Rijk. Het christendom ontplooidde zich daardoor als machtsstructuur en politieke factor. Het had weinig aandacht voor de schepping als God oeropenbaring. Voor het Ierse christendom waren leer en structuur van minder belang, de heiligheid van de aarde was daarentegen een constante: God is in alle dingen aanwezig. Daaruit volgt dat de mystieke ervaring altijd op de voorgrond stond, en dat vredelievendheid en drang naar eenzaamheid karakteristiek zijn van dit soort christendom, vaak in tegenstelling tot de imperialistische en formalistische Romeinse kerk.

De ontdekking van de filosofie van Eriugena, een rechtstreeks gevolg van mijn pelgrimstocht naar Michael's Skellig, was voor mij een echte openbaring. Ik had het christendom nooit anders gekend dan in de vorm die de kerkvaders eraan hadden gegeven en ik dacht dat die vorm overeenstemde met het wezen van de leer van Christus. Maar hier ontdekte ik een interpretatie die mij, vanuit mijn kennis van het boeddhisme, zeer vertrouwd in de oren klonk, en bovendien de kloof tussen jodendom/christendom en Natuur ophief, en aldus het taoïsme integreerbaar maakte in de christelijke traditie. Maar de veroordeling van deze filosofie door de kerk

deed mij ook veel verdriet: ze betekende immers de veroordeling van al het oosterse denken.⁵⁵

Zen (ch'an)

Zen is misschien al te veel een modewoord geworden en al te sterk geassocieerd met bepaalde meditatietechnieken. Zijn oorsprong alleen zou ons reeds moeten inlichten over zijn ware betekenis: het boeddhisme kwam in China sterk onder invloed van de taoïstische natuurmystiek en werd erdoor geaard. De reeds in de Madhyamika van Nagarjuna⁵⁶ ontstane idee dat *samsara* en *nirvana* identiek zijn vond in China zijn volle ontplooiing. In de boeddhistische symboliek kan men stellen dat de golven zelf oceaan zijn, of dat de fenomenen dragers zijn van het bestaansmysterie. Ik hoef me dus niet van de *maya*-natuur af te keren, zoals in het hindoeïsme en in het christendom, en lichamelijkeheid en landschap te verdringen voor een zuivere mystieke ingekeerdheid met de blik op de boeddhanatuur, want alle dingen zijn drager van die boeddhanatuur. Zen heeft dan ook, in scherpe tegenstelling tot de monotheïstische religies, geen vertrouwen in geschriften. Dat was al zo in de Chinese traditie en wordt kernachtig samengevat in het volgende gezegde uit de *Kuo-yü* met betrekking tot Yü de Grote, de cultuurheros die zijn volk had geleerd hoe het water moest kanaliseren en indijken: 'Zij die in alle tijden de mensen hebben geleerd hoe ze met het water moesten omgaan, hebben dat niet geleerd van Yü de Grote, ze hebben dat geleerd van het water.' Net zoals de moderne wetenschap zich heeft losgemaakt van Aristoteles en de Bijbel

⁵⁵ Hier zou ik ook de filosofie van Spinoza moeten behandelen. Ook zijn uitgangspunt was: *Deus sive Natura*. Zie hiervoor mijn artikel 'Spinoza en de oosterse filosofie', opgenomen in *Drakenaders van mijn landschap*, p. 169-187.

⁵⁶ Cf. noot 50.

en is teruggekeerd naar de natuur, wilde ook zen zich losmaken van overgeleverde teksten en tradities en terugkeren tot de 'oeropenbaring' van de natuur zelf, het voor ons direct leesbare Mysterie.

Een bekende uitspraak uit de zenwereld zegt: 'Sinds alle tijden de grote Leegte, één dag wind en maan.'⁵⁷ Dat betekent: we zullen ons aan de eeuwige Leegte, namelijk het Mysterie, houden, maar zullen daarbij de fenomenen in de tijd niet vergeten; maar we zullen ons ook niet vastklampen aan de fenomenen, en de eeuwige Leegte vergeten, we zullen niet leven alsof de verschijnselen van de wereld de reële Realiteit zijn en daarbij het Mysterie vergeten. Dat laatste is wel kenmerkend voor het moderne positivisme: de realiteit is de som van alle verschijnselen en er bestaat geen dieperliggend mysterie, de golven zijn autonoom en zijn geen emanatie van de oceaan.

Een ander beken gezegde uit de zenwereld is: 'Een speciale overlevering buiten de schrift, die niet gebaseerd is op letters en woorden, en die rechtstreeks verwijst naar uw eigen bewustzijn. Aanschouw uw eigen natuur en u realiseert het boedddhaschap.'⁵⁸ Heb dus geen vertrouwen in leerstellige zaken, theorieën en dogma's. Als je behoefte hebt aan teksten als uitgangspunt en steun bij je weg naar binnen, 'draai dan de lotus-*sutra* rond en laat u niet door de lotus-*sutra* ronddraaien'.⁵⁹ Je draagt het boedddhaschap in jezelf, en dat kan niet uitgeschreven worden in teksten. Bestudeer dus niet de zogenaamde heilige teksten, maar keer je meditatief naar binnen; daar zul je je eigen ware natuur, je boeddhanatuur ontmoeten. Die boeddhanatuur is je verankering in het Mysterie.

⁵⁷ Cf. John Wu, *The Golden Age of Zen*, p. 246vv.

⁵⁸ Afkomstig van Hui-neng, de zesde patriarch, cf. John Wu, o.c., p. 75 en p. 301, n. 2.

⁵⁹ Ibid., p. 77.

Dat Mysterie kan op geen enkele manier beschreven worden, omdat het ontoegankelijk is voor de menselijke rede. Probeer het dus niet, want dat is een vorm van zelfbedrog: je zult jezelf wijsmaken dat je 'God' ontmoet hebt, maar je zult gekluisterd worden aan een theorie over het Mysterie en die theorie zal als een muur rond het Mysterie gaan staan en verhinderen dat je ooit de hoogste eenheidservaring met je boeddhanatuur zult ondergaan.

Onder invloed van het traditionele boeddhisme zou men zich kunnen voorstellen dat men het Mysterie kan bereiken door geestelijke training, zoals in de meditatie. Het onthutsende antwoord van zen is dat ook dit niet kan. En waarom? Omdat we ons van die hoogste ervaring een beeld zullen vormen en dat beeld in ons bewustzijn voor ons uit zullen projecteren. Het is immers zo dat iemand die heilig wil worden een idee moet hebben van wat die heiligheid inhoudt. Dat doet evenwel een doelspanning ontstaan, die zich uit in een verkramppt geestelijk dualisme. Daardoor verdwijnt de basisvoorwaarde voor de zuivere mystieke ervaring, namelijk de authenticiteit. En zo blijven we in een cirkel ronddraaien en smeken we ten slotte de goden om verlossing. Daardoor komen we weer terecht in de *do-ut-des*-sfeer en in de ego-intentionele magie. Vandaar de idee dat er zoiets bestaat als een boeddhabelemmering: als je in aanbidding voor Boeddha neervalt en hem smeekt het verlossingswerk in jouw plaats te doen, dan zul je de verlossing nooit bereiken, want Boeddha kan zijn eigen boeddhanatuur niet in jou overplanten, Boeddha is geen magiër en geen bemiddelaar tussen een almachtige God en een machteloze mens, hij is geen verlosser, maar een verlost die de weg kan wijzen. Vandaar de voor een christen soms wat onthutsende uitspraak: 'Als je de Boeddha ontmoet, dood hem.'⁶⁰ Bestaat er in het christendom een

⁶⁰ Gezegde afkomstig van Lin-chi I-hsüan, cf. ICF, Deel IIIA, p. 26, n. 83.

Christusbelemmering, waarbij we ons heil van Christus verwachten, terwijl hij zichzelf als de Weg heeft voorgesteld? Een weg aanbidt men niet, over een weg moet men lopen, een weg loopt niet zelf. Moeten we dan ook zeggen: 'If you meet the Christ, kill him?' Wij mogen op dergelijke ideeën niet sentimenteel reageren, ze zijn het gevolg van een diep meditatief leven en moeten dan ook ernstig genomen worden. Ze betekenen geen beeldenstorm – zen heeft geen beelden – maar een 'ontbeelding' van de ervaring. Zen is geen theorie, geen filosofie, geen theologie, geen dogmatiek. Het is rechtstreekse omgang met het Mysterie in een aandachtige aanwezigheid.

Elke theorie over *nirvana* is nonsens, omdat ze het onzegbare probeert te zeggen; maar ook elke actie om het *nirvana* te bereiken is nonsens. Maar dat is duidelijk een impasse: men wil iets realiseren, maar mag er noch voor denken, noch voor handelen. Zen gelooft in de ogenblikervaring, dat is een geestelijke toestand die zich plots openbaart, maar die men niet via graduele weg kan realiseren. Men kan dus in feite alleen het terrein voorbereiden, men kan alleen de *Lichtung* realiseren, men kan alleen de ruimte scheppen, maar men kan het licht niet verplichten erin binnen te vallen. Daarom moet men een toestand van authenticiteit scheppen. Daartoe moet men zich losmaken van alle vormen van dualisme, om te beginnen van het morele dualisme. Ethisch gedrag wordt niet voortgebracht door het onderhouden van ethische voorschriften, maar door het creëren van een empathie voor al het bestaande. Wie steeds in dualistische spanningen leeft rond goed en kwaad, is hierdoor gebonden, want hij moet onophoudelijk alert zijn om het kwade te vermijden en zal zich vastklampen aan een codex van voorschriften. Veel religies zijn door een dergelijke vorm van moraal gekenmerkt: honderden voorschriften inzake voeding, kleding, gebedsstonden, sociaal gedrag, religieuze hoogdagen... hebben als

gevolg dat men permanent in een psychische spanning leeft en gemakkelijk zijn authenticiteit verliest. Er bestaat immers een sociale bestraffing die gemakkelijk aanleiding geeft tot vormen van 'schijnheiligheid', waarbij men tracht een uiterlijke schijn op te wekken waaraan geen innerlijke ervaring beantwoordt. Een Indiase spreuk zegt: 'Voor de heilige bestaat er geen moraal.' Dat betekent dat de heilige spontaan goed handelt vanuit zijn eigen mystieke ervaring en geen voorschriften nodig heeft om het goede te doen. Zen predikt dus helemaal geen libertijnse moraal, maar de ratio kan in een casuïstiek geen morele handeling genereren.

Men moet zich ook losmaken van het emotionele dualisme. Immanente gevoelens zijn op het behoud van het ego gericht en zullen dus altijd selectief werken: men bemint of haat afhankelijk van zijn eigen emotionaliteit en deelt de wereld altijd in in twee categorieën. Dat is zelfs veelal zeer irrationeel gefundeerd. Men moet het dualisme overstijgen: dat betekent niet dat men geen gevoelens heeft, integendeel, men zal zich niet gedragen 'als een steen of een boom', dus zal men geen stoïcijnse apathie aan de dag leggen. Maar men zal zijn gevoeligheid cultiveren en zich uiterst ontvankelijk opstellen voor de andere levende wezens, ook al weet men dat ontroerbaarheid kwetsbaarheid betekent... in het geestelijke avontuur moet men dat risico aanvaarden. Het is pas als men zijn selecterende en verwerpende gevoelens in een alter-intentionele act heeft overstegen, dat men de totale liefde kan voortbrengen, ook voor zijn vijanden. Want dat hooggestemde ideaal van het christendom wordt daar te veel als een gebod geïnterpreteerd. Maar liefde kan niet op bevel ontstaan, hoogstens kan goedheid dan een daad van de wil zijn, maar zonder fundamentele authenticiteit. De geschiedenis van het christendom toont maar al te duidelijk aan dat er uiteindelijk van dat gebod niet veel in huis is gekomen: vermoordt men de katharen soms uit liefde voor zijn vijanden?

Het rationele dualisme heeft altijd zwaar gedrukt op de religies die een te sterke theologische dimensie hebben. Want theologie werkt met logische modellen en die zijn altijd dualistisch van aard: het is altijd Booleaans⁶¹ ja of neen, waar of onwaar, 1 of 0... want dat is de basis van elk rationeel denken. Nu weten we dat emoties niet Booleaans zijn, maar verglijden op een schaal tussen twee extremen. Als men ze dwingt te opereren in die extremen, dan zal de zuivere beleving verdwijnen. Daarom leert zen: stel nooit vragen waarop toch geen antwoorden zijn. Wanneer we ons afvragen of er leven is na de dood, moeten we goed beseffen dat dit een vraag zonder antwoord is. Men kan er vast in geloven, maar daarmee is niets bewezen. Waarom stellen wij dergelijke vragen die onze energie opslorpen of ons in onderlinge conflicten brengen en ons laten slingeren tussen hoop en ongeloof, terwijl wij nooit een afdoend antwoord kunnen vinden? Zen zegt dat we ons leven moeten 'heiligen' en dat niet doen onder invloed van een ego-intentioneel doel. Bestaat God? Ondanks alle pogingen van de theologie bestaat hier geen enkel bewijs voor dat de kritiek van de logica kan doorstaan, en dat dus altijd een apologetisch karakter heeft: eerst geloven, dan bewijzen (credo ut intelligam). Maar 'God' is in feite een naam voor het bestaansmysterie en *what's in a name?* Iedereen die zijn mystieke natuur cultiveert, weet dat het Mysterie bestaat. Als men dit 'God' noemt, heb ik geen bezwaar tegen die naam, op voorwaarde dat men zich altijd blijft realiseren dat de naam van de roos niets verandert aan haar geur. Zen zou zeggen: houd op met al die theologische spitsvondigheden en geef u meditatief over aan het Mysterie, nog nooit werd iemand door rationele argumenten 'bekeerd'. De zesde patriarch Hui-neng⁶² zegt dat we de fenomenen van de wereld

⁶¹ Naar George Boole, de ontwerper van de Booleaanse logica (1847), die alleen de waarheidswaarden 1 en 0 kent.

⁶² Hui-neng (638-713), cf. John Wu, o.c., p. 56-90.

niet tot objecten van denken mogen maken, maar ze als ervaringsgrond moeten behouden. Dat is het fameuze verhaal van de duizendpoot: alle spontaneïteit verdwijnt zodra we de dingen alleen vanuit een rationeel-wetenschappelijk standpunt benaderen. En als beelden binnenstromen in ons bewustzijn, laat ze er weer uitstromen zonder ze met geweld te onderdrukken: dan zullen ze u geen geestelijke schade toebrengen. (Ik wil er even de nadruk op leggen dat dit alles te maken heeft met de religieuze act en niet met de totale levensbeschouwing, zoals we ze beschreven hebben in *Inleiding Comparatieve Filosofie* en *Burger van de Wereld*: wetenschap heeft een grote waarde, maar is in de religiositeit slechts een marginaal verschijnsel).

Naast dat non-dualisme zal men zelfvertrouwen ontwikkelen. Al wat de wereld van mij mag verwachten is dat ik mijn ‘bevel des hemels’ uitvoer: ik kan geen talenten verdubbelen die ik niet heb. Ik zal me niet afhankelijk opstellen ten opzichte van mijn omgeving: niet de sociale context zal mijn innerlijk leven bepalen, ik zal mij niet voegen naar de gangbare waarden of de nieuwe trends. Daarom wantrouw ik new age en het postmodernisme, omdat ze ad-hocfilosofieën zijn, die hun kleine menselijke frustraties hebben uitgeroepen tot de universele problemen. Ik ben niet het centrum van het heelal, maar een *dharma*-flits in de geschiedenis van het Al, een onooglijk klein stofje ergens aan de rand van het universum, dat slechts een minieme betekenis ontleent aan het feit dat het een schakeltje is in het grote causale netwerk dat streeft naar totale vergeestelijking. Daarom beschouw ik mezelf niet als individu – want daar ligt het ego altijd op de loer – maar als deel van dat grote krachtveld. Zen zegt dan ook dat we de verlossing niet moeten verwachten van geschriften. Dat is een duidelijke boodschap aan de religies van het boek, die hun geschriften beschouwen als het ‘woord van God’. Wie die geschriften echter leest met enige zin voor hermeneutiek,

leert hieruit dat ze gegroeid zijn in een historisch proces, en dat ze veel dingen bevatten die men met de beste wil van de wereld niet als 'heilig' kan beschouwen. Het is gewoon banaal verbalisme die woorden te beschouwen als zuiver beeld van het Mysterie zelf. Het Mysterie is niet in woorden te vatten. Ik denk dat die vreemde prikkelbaarheid van veel theologen ten aanzien van historische kritiek een gevolg is van de relatieve onzekerheid waarin zij zich zelf bevinden met betrekking tot die teksten. Vandaar die stroom van exegese die de redelijkheid ervan moet aantonen. Maar de geschiedenis was nooit redelijk, evenmin als de geschriften die de historische ontplooiing van een religie beschrijven. Veel van die teksten zijn lange tijd alleen mondeling overgeleverd en men kent het lot van dergelijke overleveringen voldoende. Waarom zouden wij ons moeten onderwerpen aan de tirannie van het geschreven woord, alleen maar omdat de mensheid zolang analfabetisch was en bijgevolg met een heilige huiver tegenover het geschrevene stond? En waarom is het religieuze proces tweeduizend jaar geleden stilgevallen en werd de Schrift als voltooid beschouwd? Hebben wij dan niets meer bij te dragen tot de religieuze ervaring en mogen wij alleen geloven en ethische voorschriften uitvoeren in een geest van absolute gehoorzaamheid aan hen die pretenderen het allemaal beter te weten? De zesde patriarch heeft de *sutra's* gescheurd, en daarmee de tirannie van het woord verbroken: hij wilde niet langer aannemen dat men doorheen die letters en woorden kon doorstoten tot de 'waarheid'. Alleen de directe mystieke ervaring kan ons dichterbij het Mysterie brengen. Dat staat in sterk contrast met de religies van het boek, die al te gauw slaven van het woord worden, terwijl men zelfs met de grootste welwillendheid de religieuze betekenis van veel teksten en verhalen niet kan achterhalen. Het grootste gevaar is echter dat wij, die ons willen bevrijden van de 'banden aan het bestaan', nu nog door een sterkere band

gebonden worden en de geestelijke vrijheid verliezen die we absoluut nodig hebben om de bevrijding te realiseren.

Men mag zich ook niet afhankelijk maken van offers, die zich zo vaak op de rand van de magie bevinden en meestal ego-intentioneel van inspiratie zijn. Het enige zinvolle offer is dat van het eigen ego, zo duidelijk onderkend in de *anatman*-leer van het boeddhisme. Maar ook verlossers zijn een bedreiging voor de verlossing, zoals we hierboven hebben gezien. Boeddha is geen *conditio sine qua non* voor het boeddhisme. Ook dat staat weer in vreemd contrast met het christendom, waarbij alles afhankelijk is van de figuur van Christus. Daarom doen wij zoveel inspanningen om te bewijzen dat Christus echt bestaan heeft, terwijl het bestaan van Boeddha eigenlijk van geen belang is.

Volgens zen heeft het ook geen zin zich toe te leggen op de leer van het boeddhisme, op zijn filosofie of 'theologie'. Hoewel het boeddhisme een duidelijke en coherente wereldbeschouwing heeft ontwikkeld, vindt zen dat men best daarzonder kan, want alleen de beleving zelf is van belang. Uit die houding ontstaat wat men de 'zwijgende eenwording' noemt: eenwording is uiteraard de subject-objecteenheid van de mystiek. Die is zwijgend, omdat ze niet probeert de ultieme ervaring van de verlichting om te zetten in een theorie die aan anderen kan worden meegedeeld. De enige mystieke taal is de stilte.

Wie in die non-dualistische toestand met zelfvertrouwen en arationalisme leeft, wordt ontvankelijk voor de 'plotse verlichting'. Waar komt dat licht vandaan? Wordt het ons geschonken als een genade door een hogere macht? Zen leert dat we met de verlichting eigenlijk niets bereiken dat buiten ons ligt. Wie de verlichting nastreeft als een verafgelegen doel, is als iemand die op een ezel rijdt om een ezel te zoeken. Want alles is van nature verlicht, omdat alles drager is van de boeddhanatuur, wat betekent dat alles drager is van het

Mysterie. Waarom zouden wij alleen dat niet zijn? In feite bestaat het boeddhisme niet als iets wat op zichzelf staat, het is gewoon de natuur van de dingen. Daarom bestaat verlichting ook niet, want alles is verlicht. Dat is duidelijk een zogenaamde pantheïstische idee: de oceaan is in alle golven. Daarom heeft de mystiek altijd en overal – ook in het christendom – die pantheïstische neiging vertoond.

Er blijft nu maar één consequentie over: de leer van Boeddha lijkt nergens op. Let op het woord ‘leer’, wat niet betekent: de praktijk. De oude *ch’an*-boeddhist Ch’ing-yüan zegt dan ook: ‘Zolang je het (boeddhisme) niet begrijpt, is het allemaal goud. Maar als je het begrijpt, is het allemaal drek.’ Dat betekent dat het als leer, als theorie, als filosofie een schitterende indruk maakt, omdat het inderdaad een coherent systeem is. Daarom zei Schopenhauer dat er ooit maar drie filosofen geweest zijn die die naam waard zijn: Boeddha, Plato en Kant. Maar als je eenmaal die filosofie begrepen hebt, zie je dat ze eigenlijk voor de mystieke praktijk volkomen overbodig is. Inderdaad, dat ik een dharma-flits ben is een theoretische visie, maar elke mysticus weet dat *time is being and being is time*⁶³, dat wil zeggen dat de diepere Werkelijkheid slechts in de tijd beleefd kan worden. Er is niets geheimzinnigs aan zen. Het enige geheimzinnige is dat het met het verstand niet begrepen kan worden. Alle kosmologische en psychologische theorieën die de boeddhisten in de loop der eeuwen hebben uitgedacht zijn ‘nonsensicale drek’ of ‘overbodige huisraad’. Als al die overbodige rommel verwijderd is, resten alleen nog een paar ‘open geheimen’: ‘geheimen’ omdat ze met het verstand niet te begrijpen zijn, ‘open’ omdat iedereen ze kan ervaren.

‘In het dragen van water en het hakken van hout, daarin ligt de weg van het Wonder.’ Het leven van de wijze verschilt in

⁶³ Cf. ICF, p. 311.

niets van dat van de gewone man: beiden dragen de verlichting immers in zichzelf, alleen is bij de niet-wijze zijn boeddhanatuur nog ingekapseld. P'u-yiian zegt: 'Nadat ge de overzijde hebt gezien, kom dan terug en leef aan deze zijde.' Daarmee bedoelt hij: als je eenmaal het Mysterie zelf hebt ervaren, neem dan opnieuw je dagelijks leven op, want uiteindelijk participeert alles aan de heiligheid van het heelal. Het eenvoudige dagelijkse leven is dan ook de hoogste spiritualiteit. Er is maar één verborgen verschil tussen de verlichte en de niet-verlichte: voor de eerste zijn al zijn daden verankerd in het Mysterie, al zijn handelingen zijn heilig, zijn hele leven is deel van het grote Mysterie. Het onderscheid tussen het sacrale en het profane is opgeheven. Het dragen van water en het hakken van brandhout was in de Chinese grootfamilie het werk van de knechten van de laagste rang. Als jouw 'bevel des hemels' je daar geplaatst heeft, doe dan je werk met geheel je hart: dan word je deel van het Mysterie zelf. Of naar het woord van P'ang Yün: 'Geestelijke verlichting en goddelijk handelen liggen in het dragen van water en het hakken van hout.' In de westerse wereld heeft zich een steeds diepere kloof afgetekend tussen het heilige en het profane, waarbij het heilige steeds verder teruggedrongen werd binnen de muren van tempels, die het kleine Rijk Gods werden. De wereld behoorde ons toe. Maar de mystieke religiositeit kan dat onderscheid niet maken, omdat uiteindelijk alles heilig is: ook wandelen, slapen en eten zijn expressies van het grote kosmische Mysterie. Dat is de ware zen.

*De Kyoto-school*⁶⁴

In Japan is 'God' altijd immanent geweest, zowel in de shintotraditie als in de later vanuit China ingevoerde zen (*ch'an*):

⁶⁴ Voor een grondige bespreking, zie ICF, Deel II, p. 303vv.

de natuur is drager van het Mysterie. De fenomenaliteit is echter gebonden aan de tijd, en dat zou men in de Griekse denkwereld als een teken van onvolmaaktheid beschouwen, want alleen het blijvende is volmaakt, en God is dat blijvende par excellence. Maar Dogen⁶⁵, de grootmeester van de Japanse zen, leert: 'Bestaan is tijd en tijd is bestaan' en de immer veranderende stroom van de tijd is de werkelijke werkelijkheid: *Being-time means that time as such is being and that every being is time... Thus the pine tree is time, the bamboo is time...*⁶⁶ We zullen dus de *real Reality* niet zoeken buiten de wereld der verschijnselen, want 'het gehele universum is het boeddhaland', het universum is Boeddha. Wat wij de *dharm* of de leer van de Boeddha noemen, wordt verkondigd door de *dharmakaya*, het boeddhalihaam, het universum. De *dharmakaya* is niet kenbaar voor het analytische verstand, maar 'elke ervaring die wij ondergaan leert ons, onderwijst en verklaart de *dharm*'. Bij de opbouw van ons religieuze leven moeten wij dus op de eerste plaats luisteren naar het universum, want 'de oceaan spreekt en de bergen hebben talen – dat is de dagelijkse taal van Boeddha'⁶⁷ (Dogen), en ons dagelijks leven is in feite de werkelijkheid die we zoeken.

Vandaar het besluit van Dogen: 'Onbestendigheid is het boedddhaschap... De onbestendigheid van gras, bomen en wouden is waarlijk het boedddhaschap. De onbestendigheid van iemands lichaam en geest is werkelijk het boedddhaschap. De onbestendigheid van het land en het landschap is werkelijk het boedddhaschap.'⁶⁸

⁶⁵ Dogen (1200-1253) trok in 1223 naar China, waar hij *ch'an* leerde kennen. Terug in Japan stichtte hij de Rinzai-school, waar zazen (zittend zen) de belangrijkste discipline was. Hij is de auteur van de beroemde *Shobogenzo*.

⁶⁶ Uit de *Shobogenzo*, cf. Thomas Cleary, *Shobogenzo: Zen Essays by Dogen*, p. 105.

⁶⁷ Cf. D.E. Shaner e.a., *Science and Comparative Philosophy*, p. 114.

⁶⁸ H. Nakamura, *The Ways of Thinking of Eastern People*, p. 529.

Kitaro Nishida⁶⁹ van de Kyoto-school volgt datzelfde spoor en past het toe op het godsbegrip. In deze boeddhistische context zouden we eerder het begrip *śūnyata*, de Leegte, verwachten. Maar Nishida, die sterk door het westerse denken beïnvloed werd, geeft de voorkeur aan het woord 'God', dat hij echter als volgt definieert: *God is not something that transcends reality, God is the base of reality.*⁷⁰ God is dus niet transcendent aan de wereld, en is dus niet de God van het christendom. Nishida zegt overduidelijk: *Most people of religion conceive God as something like a great human who stands outside the universe and controls it. This notion of God is extremely infantile...*⁷¹ Hij begrijpt ook niet – en terecht – hoe men met een dergelijke God tot een *unio mystica* kan komen. Hij opteert bijgevolg voor de Indiase *brahman*-conceptie: *As previously stated, there is a fundamental spiritual principle at the base of reality, and this principle is God. This idea accords with the fundamental truth of Indian religion: Atman and Brahman are identical. God is the great Spirit of the universe.*⁷²

Maar *God is absolute nothingness.*⁷³ Aan het einde van *An Inquiry into the Good*, in het hoofdstuk *God and the World*, zegt hij klaar en duidelijk: *Just as there is no world without God, there is no God without the world.*⁷⁴ En *God is none other than the world and the world is none other than God.*⁷⁵ Nu is het algemeen bekend dat het Christendom zich altijd in alle hevigheid heeft afgezet tegen elke vorm van pantheïsme, onder andere vanwege het kwaad in de wereld. Maar de aloude taoïstische idee dat de natuur goed is, is ook die van Nishida: *The criticism of*

⁶⁹ Kitaro Nishida (1870-1945) is de stichter van de Kyoto-school.

⁷⁰ Cf. ICF, Deel II, p. 316.

⁷¹ Ibid.

⁷² Ibid.

⁷³ Ibid.

⁷⁴ Ibid.

⁷⁵ Ibid., p. 316vv.

*pantheistic ideas – such as the idea that all things are a manifestation of God – is voiced in conjunction with the problem of explaining the origin of evil. To my way of thinking, there is originally nothing absolutely evil; all things are fundamentally good, and reality, just as it is, is the good.*⁷⁶ (De kritiek op pantheïstische ideeën – zoals de idee dat alle dingen manifestaties zijn van God – is vertolkt in samenhang met het probleem van de verklaring van de oorsprong van het kwaad. In mijn wijze van denken is er oorspronkelijk niets dat absoluut kwaad is; alle dingen zijn fundamenteel goed, en de werkelijkheid is, precies zoals ze is, het goede.)

De joods-christelijke traditie is uitgesproken dualistisch. Dat is de pijn waaraan de westerse beschaving lijdt: God woont daar ergens boven de hemelen, hij heeft de aarde geschapen, maar heeft ze aan de mens overgelaten. God is niet de ziel van de natuur en de dingen zijn niet goddelijk en nodigen mij niet uit tot ontzag voor het sacrale van de aarde. Volgens Lynn White⁷⁷ heeft het christendom schuld aan de milieuproblemen van onze tijd: het heeft ons immers niet de spirituele kracht gegeven om de natuur te beschermen, omdat het aan die natuur nooit enige sacraliteit heeft toegekend. Dieren en planten hebben geen ziel en men mag er bijgevolg naar geloven mee omgaan.

⁷⁶ Ibid., p. 317.

⁷⁷ 'The Historical Roots of our Ecologic Crisis', in *Science*, 155 (1967), p. 1203-07..

De religies van het boek: rationaliteit en mystiek

Theologie

Religie is geen wetenschap die op een logische manier, uitgaande van de observatie of experiment, wordt ontwikkeld. Elk religieus systeem vindt zijn oorsprong in de basiservaring van de stichter. Die wordt uitgedrukt in symbolen die in de regel paradigmatisch bepaald zijn. Zo is de oersymboliek van het christendom ontleend aan het jodendom en die van het boeddhisme aan de *upanishaden*. Maar de menselijke rationaliteit, die zich eveneens binnen een bepaalde culturele context heeft ontwikkeld, is niet tevreden met die symboliek en vraagt zich af of die wel compatibel is met de vigerende 'wetenschap'. In het geval van het christendom was die 'wetenschap' de Griekse logica en metafysica. Het christendom zou zich dan ook, beginnen bij Paulus, inspannen om te bewijzen dat zijn leer de test van het Griekse denken kon doorstaan. Dat was bovendien de basisvoorwaarde om het aanvaardbaar te maken voor de intelligentsia van de Romeinse wereld.

Gaan we echter terug naar de tijd voor de Griekse filosofie tot ontwikkeling kwam, dan stellen we vast dat de theologie ook de rol heeft gespeeld van een soort prewetenschap. Hier werden voor het eerst de grote vragen gesteld. Dat zien we ook in de joodse wereld: de vragen waar het heelal vandaan komt, waarom er lijden in de wereld is, hoe de regenboog ontstaan is, wat de maangestalten betekenen, waarom er zoveel talen zijn... staan allemaal in de eerste boeken van de Bijbel. De antwoorden die hier gegeven worden, zijn uiteraard

geen wetenschappelijke antwoorden. Vaak leest men dat de ‘gewijde schrijvers’ dat zo niet bedoeld hebben, maar dat is uiteraard post-factumdenken: ze hebben zonder twijfel de ‘wetenschappelijke’ antwoorden van hun tijd gegeven. Door de religieuze context waarin ze werden opgenomen, hebben die antwoorden echter een sacraal karakter gekregen, en tot de dag van vandaag zal er gevochten worden om ze als wetenschap te beschouwen. Ik wil de creationisten hun speelgoed niet afnemen, maar hun houding is niet alleen irrationeel, ze is zelfs amoreel. De Bijbel had alles met ‘wetenschap’ te maken in de tijd van zijn ontstaan, maar als gevolg van de ontwikkeling van de wetenschap heeft hij elke wetenschappelijke grondslag verloren. Laten we toch niet in een wetenschappelijk primitivisme vervallen. Historisch gezien werden de grote vragen echter in de theologie geformuleerd. De antwoorden werden aanvankelijk gepersonifieerd en in mythologische verhalen door dichter-zieners vastgelegd. Uit die mythologische goden ontstonden de filosofische abstracties en werd aldus een speculatieve metafysica gebouwd, die in de stijl van de theorie van de vier elementen⁷⁸ antwoorden formuleerde op de aloude vragen. Dat astrologie en alchemie hun plaats vonden in die protowetenschap zal niemand verbazen. Het is echter pas wanneer de wetenschap zichzelf gaat ‘aarden’ in de fenomenaliteit, dat ze tot zichzelf kan komen. Het is dan ook klinkklare onzin primitieve speculaties als wetenschap te beschouwen. Vanuit mijn kritisch rationalisme verzet ik mij tegen het feit dat de theologie steeds maar de lege gaten in de wetenschap wil opvullen, alsof zij weet hoe de wereld is ontstaan, en het leven en de mens. De wetenschap is een geduldige bedrijvigheid, ze weet dat men moet

⁷⁸ Aristoteles stelde dat er vier fundamentele ‘elementen’ waren: aarde, water, lucht en vuur, die gedomineerd werden door twee ‘krachten’: warmte en vochtigheid.

kunnen wachten vooraleer men 'definitieve' antwoorden formuleert. In de lijn van haar verleden gedraagt de theologie zich al te vaak overmoedig en dan moet ze zich vernederen door het bijeenscharen van wat flauwe argumenten. Die komen er meestal op neer dat de wetenschap ook nog niet definitief weet hoe de wereld in elkaar steekt – alsof de wetenschap dat ooit beweerd zou hebben.

De overgeleverde religieuze symboliek vormt echter een uitdaging voor de menselijke rede. Wij kunnen als kritische denkers toch moeilijk geloven in een allegaartje van incoherente beweringen. Van die geestelijke pijn moet de theologie de mens verlossen, zodat hij niet aan een schizoïde levensgevoel ten onder gaat. Nu zouden we daarbij kunnen denken aan een systeem dat vrij is van elke contradictie, maar dan zouden we het systeem moeten 'aarden' in de waarneembare werkelijkheid. En dat is onmogelijk als we uitgaan van een onaantastbare en onbespreekbare dogmatiek. Hierin worden immers de axioma's van het theologische systeem vastgelegd. Maar wat als die axioma's helemaal geen evidenties zijn? Moeten we dan niet nederig terugkeren naar hun symbolische betekenis? Moeten we bijvoorbeeld de christelijke triniteit niet benaderen als een symboliek in de plaats van als een logische waarheid? Ik heb het met de eigengereidheid van de theologie altijd moeilijk gehad, ze steekt zo vol van *doxai*, van beweringen die niet beantwoorden aan een strenge methodologie. En ook wanneer blijkt dat de axioma's geen steek houden, zijn we toch verplicht ze te 'geloven'. Het credo ut intelligam vind ik pure nonsens: je kunt jezelf ook best wijsmaken dat je het begrijpt.

Daarom denk ik dat theologie niet mag uitgaan van een bepaalde religie, maar zich eerst de universele religieuze vragen moet stellen. Het heeft geen zin te vertrekken van een godsbegrip en dan de manier te omschrijven waarop wij die God moeten dienen ('Gods-dienst'). Daarom heb ik mij

afgevraagd wat een **universeel religieus symbolon** zou moeten omvatten. Ik denk dat de volgende punten elementair zijn⁷⁹:

1. Er is een Mysterie, dat de eeuwige Realiteit is (de 'ocean' in het boeddhisme).
2. Dat kan niet geconceptualiseerd worden en moet bijgevolg een N-iets, een Leegte genoemd worden.
3. De mens staat in relatie tot het Mysterie door zijn mystieke ervaring.
4. Die mystieke ervaring doet een veranderd realiteitsbewustzijn ontstaan, dat we aanduiden als verlichting.
5. De hoogste ervaring, de totale eenwording, is het resultaat van een dubbele reductie:
 - a. een zijnsreductie, die poogt elke vraag naar het wezen van het Mysterie uit te schakelen (door meditatieve praxis, rationele antinomie en geestelijke ascese);
 - b. een wordingsreductie, die poogt de immanente ego-intentionaliteit om te keren.

Dat universele symbolon is de *minima theologia* waarin alle religies elkaar kunnen ontmoeten.

*Openbaring*⁸⁰

Openbaring vraagt geloof: dat is duidelijk, want geopenbaarde 'waarheden' hebben weinig overtuigingskracht, wat geen afbreuk doet aan hun symbolische relevantie. Oosterse religies en mystici waren ten opzichte van het Mysterie meestal tevreden met de *anitas*, de 'datheid', die zij konden ervaren, maar niet kennen. De sterke Griekse traditie deed het christendom vragen naar de *quidditas*, de 'watheid'. Die was echter, omdat ze betrekking had op het absolute, niet kenbaar door redeneren; bijgevolg moest ze uit de objectiviteit

⁷⁹ We hebben dit eerder omschreven op pp. 29 v.

⁸⁰ Dit gedeelte is overgenomen uit Burger van de Wereld, p. 190-193.

komen. Om die boodschap te achterhalen, moesten religies van het boek alleen hun heilige geschriften doorzoeken en daaruit de openbaring construeren. Die moest door de theologie gelegitimeerd worden als compatibel met de logica, en door de macht van de kerk tot dogma verheven.

Voor de moderne, denkende, religieuze mens is die openbaring een zware intellectuele belasting, en soms gaf ze aanleiding tot een innerlijk drama. Maar de materie was niet bespreekbaar. De Drievuldigheid, de zondeval, de maagdelijke geboorte van Gods zoon, de verrijzenis... zijn niet integreerbaar in een logisch denkkader. Ze zijn dat echter wel in een symbolisch kader. Symbolen zijn waarheden, maar niet in objectieve zin, omdat ze niet falsifieerbaar zijn. Het feit dat God bestaat kan dus nooit objectief bewezen worden, alleen al omdat ik het begrip niet logisch definiëren kan. Ik kan het dus alleen geloven of niet geloven, en vaak weet men niet wat men gelooft en nog minder waarom men gelooft. Maar het zijn waarheden in subjectieve zin, dat wil zeggen: het zijn aanduidingen voor innerlijke belevingen, waarvan ik de realiteit zelf kan ervaren. Het *ex opere operato*, dat de objectiviteit vooropstelt, helt zo gemakkelijk over naar magie; het *ex opere operantis* ken ik uit mezelf. Symbolen zijn dus de religieuze entiteiten bij uitstek. Een paar voorbeelden uit het katholicisme (het symbolon *kat'exochen*) zullen mijn bedoeling verduidelijken. Het drievuldigheidsconcept zal ik later behandelen. De 'schepping' is sterk gesteund op de deus-faber-gedachte: wat bestaat, moet gemaakt zijn ex nihilo, maar God is zelf dat N-iets. De scheppingssymboliek is dezelfde als die van 'zee en golven' in het boeddhisme, en een prachtige, lichtjes gemythologiseerde manier om aan te duiden dat mijn *real Reality* niet in mezelf ligt. Duizend big bangs kunnen die diepe religieuze ervaring niet ondergraven, want zij dient zich niet aan als objectieve verklaring. De maagdelijke geboorte van Jezus, die haar parallel vindt in de geboorte van

Boeddha, is geen vorm van parthenogenese, en moet niet biologisch verklaard worden. Ze drukt symbolisch de goddelijkheid van Jezus uit, die als persoon niet meer gedefinieerd kan worden als een mensenkind, maar als een godenkind. Hij is uit het pneuma verwekt, maar uit de vrouw geboren, en tot Christus, de gezalfde zoon van God, verheven. Prachtige symboliek, die voor de religieuze ervaring een 'waarheid' is, maar waarvan de biologische verklaring niet alleen een heiligschennis, maar een theologische dwaasheid is. De erfzonde is geen gebeurtenis, maar een verspreking van Augustinus voor erfschuld, de karmische band met het verleden en mijn 'bevel des hemels' voor de toekomst. Prachtige idee! De verrijzenis betekent het doorbreken van de karmische streng en het openen van een werkelijk perspectief op verlossing. En moet de agape, waar men zich tijdelijk identificeert met de eigen Christusnatuur (cf. de boeddhanatuur) nu werkelijk verklaard worden met de transsubstantiatie, dat stuk Griekse logische acrobatie? Met dat alles wil ik de katholieke dogmatiek noch verklaren, noch verdedigen. Ik wil alleen maar aantonen dat zij levenskrachtig wordt als men ze losmaakt van een objectivisme dat geïnspireerd is door de *philosophia naturalis*, en ze terugplaatst in de subjectieve religieuze ervaring, die alleen maar in een symboliek beschreven kan worden. Het probleem is echter dat de theologie ze toch wil duiden binnen het logische kader, en ze zelfs als onaantastbare axioma's invoert. Maar axioma's zijn in de regel evidenties die de natuurwetten niet tegen de haren in strijken. Dat die dogma's een dergelijke macht konden verkrijgen, moet in het historische kader van de vroege Middeleeuwen begrepen worden. In tegenstelling tot het jodendom en de islam, die hun monotheïsme zuiver en beeldloos wisten te bewaren, is het christendom de schepper van een nieuwe mythologie geworden: heiligen vervingen de oude polytheïstische goden en mirakelverhalen de oude mythen. Wie kon er in de duistere

Middeleeuwen intellectueel weerwerk bieden tegen die nieuwe mythologie, wanneer de kerk zo machtig was geworden dat ze elke 'ketterij' met wortel en tak kon uitroeien? De rationaliteit kon niet anders dan zich terugtrekken binnen het domein van de natuurwetenschap, toen ze in de 17^{de} eeuw zichzelf weer ontdekte onder invloed van het oude Griekse heidendom. Zolang die wetenschap geen uitspraken deed die in contradictie waren met de openbaring, mocht ze in de marge van de beschaving voortsudderen. Maar het zwaartepunt binnen de westerse cultuur lag al na een paar eeuwen binnen het domein van de wetenschap, en de traditionele dogmatiek belandde in de marge. Steeds luider klonk de oproep om niet te falen in het geloof, maar steeds drukkender werd de bewijslast van de wetenschapper. Wat moet ik nu met die paradijselijke erfzonde, als de mens duidelijk een product van de evolutie is en er nooit een eerste mens heeft bestaan? Verlost van de nieuwe mythologie kunnen bepaalde overgeleverde geloofspunten best zinvol zijn: verander erfzonde in erfschuld (in de zin van karmische belasting) en het begrip wordt aanvaardbaar voor de rationele geest.

We hebben alchemie omgezet in chemie, en astrologie in astronomie... de pseudo-wetenschappen hebben dus historisch zin gehad. Kunnen wij niet op dezelfde manier de oude dogmatiek van de absolute waarheid omzetten in de symboliek van de mystieke verbondenheid? Dan behouden de dogma's hun historische waarde en worden ze tot propedeuse voor een hernieuwde mystieke beweging. De mystiek bewogen intellectueel wil niet langer behandeld worden als een middeleeuwse analfabeet, en hem excommuniceren heeft geen enkele invloed meer. Begrijpen de volgzame theologen dan echt niet wat er aan het gebeuren is? Tot wat dienen diepzinnige beschouwingen in theologische tijdschriften, lamentaties aan de Klaagmuur, sociologische statistieken of strategische

terugtochten naar ontwikkelingslanden, als er geen vragen in de diepte worden gesteld? De wetenschap heeft al zo vaak haar oude zekerheden moeten opgeven, waarom zou de religie dat niet moeten doen? De mensen zijn religieuzer dan ooit, maar ze kunnen niet meer ademen in duistere romaanse kerken, waar men altijd maar dezelfde woorden opzegt in een magisch ritueel, waardoor ten slotte een kruideniersreligie ontstaat: voor wat hoort wat. Religies moeten begrijpen dat we nu de voorgeschiedenis achter ons hebben en dat de echte religie, verlost van haar *do-ut-des*, nu pas begint. Ook de wetenschap is pas drie eeuwen oud, al de rest was voorgeschiedenis: en welke vlucht heeft die wetenschap niet genomen! Dezelfde hoge vlucht zal de religie nemen, als ze beseft dat ze aan haar startpunt staat. Dat startpunt duidelijk te omschrijven vanuit de dieptestructuur van de religiositeit lijkt mij de taak van de theologie van de toekomst. De identificatie van haar wezen met dat van de ethiek – zoals Kant deed (cf. p. 110) – zal haar geen burgerrecht geven binnen de moderne maatschappij, behalve wanneer die ethiek vanuit de mystieke ervaring gevoed wordt.

De religie als leer moet zich vergelijken met de geneeskunde: als ze haar volle nut heeft bereikt, wordt ze nutteloos; gezondheid heeft geen behoefte aan geneeskunde. Evenmin heeft mystiek behoefte aan dogmatiek. Maar aangezien we nog ver van het doel af zijn, zal de leer, als symboliek begrepen, nog lang van nut zijn. Het grote doel mag echter niet zijn zichzelf te bestendigen, maar zichzelf overbodig te maken.

*God in de natuurkunde*⁸¹

Natuurkunde, filosofie en theologie spreken een verschillende taal. Daardoor treden woord en klank vaak zo sterk op

⁸¹ Naar de titel van een boek van Paul Davies.

de voorgrond dat de inhoud op de achtergrond raakt. Wanneer religie en wetenschap het hebben over dingen die nu eenmaal in de kosmologische of de antropologische grensgebieden liggen, heb ik vaak de indruk dat zij onbewust hetzelfde vertellen, maar telkens in een andere taal.⁸²

Religie maakt gebruik van een mythische taal (M): ze drukt haar waarheden uit in verhalen en maakt daarbij gebruik van een symboliek. Die mythen drukken de mystieke belevingen uit, die op zichzelf niet in logische termen kunnen worden beschreven. Dat is de typische taal van de heilige geschriften. Ik deel echter niet het postmodernistische vertrouwen in het verhaal, omdat men heel gemakkelijk terechtkomt in een conglomeraat van allerlei losse wijsheden. Daarom is theologie noodzakelijk om de structuur van die verhalen bloot te leggen. Wetenschap heeft geen boodschap aan verhalen. Ze wil haar waarheden nuchter en zakelijk, en vooral ondubbelzinnig en vrij van subjectivisme, formuleren. Ze maakt daarbij gebruik van wiskundige formalismen. We stellen een dergelijke taal voor als W. De filosofie ten slotte houdt zich hoofdzakelijk aan het woord zoals het in de omgangstaal gebruikt wordt, maar probeert de inhoud ervan klaar en duidelijk met definities te omschrijven. De taal van de filosofie stellen we voor als F.

Bekijken we nu een paar fundamentele vragen.

Ten eerste: **wat was er vóór de big bang?** In de M-taal zal men antwoorden: 'God'; in de F-taal: N-iets, omdat de toestand informatieloos was; in de W-taal: een oerveld van energie. We kunnen dus samenvattend zeggen dat de toestand kan worden gesymboliseerd als: $\varepsilon_{\infty} \times i_0$, dat is een oneindige energie met informatie nul, of een volmaakte symmetrie. Dat

⁸² We hebben de rol van de taal reeds uitvoerig behandeld in ICF, Deel I, p. 285-324.

laatste wijst op een grote innerlijke creatieve spanning die zich niet kan omzetten in informatie. Als ik mij op een puur fenomenologische standpunt plaats – in feite het enige dat ik kan innemen, al de rest is puur speculatief denken – dan kan ik stellen: geen schepping, geen God. Dat betekent dat er geen concept God kan bestaan als er geen zelfopenbaring is, of in boeddhistische taal: de oceaan wordt pas een concept als ik de golven kan waarnemen. We zouden kunnen zeggen: God schept de wereld en de wereld schept God. De schepping is de informatieve ontplooiing van de oerenergie, die we aflezen in de kosmogonie en in de evolutie. Pas in de zelfemanatie wordt God een begrip. Daarom kan ik mij niet neerleggen bij de idee van een zuiver transcendente God, die de wereld ‘maakt’. Maar ik wil ook geen pantheïst zijn die aanneemt dat de oerenergie beperkt is en zich volledig uitput in de wereld. Ik ben een panentheïst: de wereld is een veruitwendiging van God, maar is niet identiek aan God. Het is dus niet zo dat God ‘explodeert’ en zich in één klap omzet in de wereld van informatie, en daardoor identiek is met de wereld. God is de *rajas* van het universum en voegt steeds, in een continue schepping, energie toe aan het heelal. Hij stroomt uit (emaneert) in het heelal, maar vermits hij een oneindige energie is, en alles in het heelal eindig en meetbaar is, neemt dat proces nooit een einde. Dat verklaart de fameuze ‘kosmologische constante’. De wereld is een deel van God. Los van alles wat de ‘openbaring’ over God vertelt, kies ik voor het boeddhistische standpunt: God is een naam voor het Mysterie, God is *śunyata*, Leegte, dat wil zeggen conceptuele Leegte. Dan mag ik vanuit het standpunt van de ‘schepping’ stellen:

$$\begin{array}{cc} \text{God} = (\text{Oer-})\text{Energie} \\ (\text{M}) & (\text{W}) \end{array}$$

Vóór de schepping/big bang is God/Energie informatieloos. In filosofische taal F betekent dit dat God/Energie een

N-iets is, namelijk een conceptuele Leegte: er valt niets over te zeggen. Al wat we vertellen over God vóór de schepping is filosofisch pure speculatie en waardeloos. We moeten ons leren neerleggen bij de idee dat het Mysterie een mysterie is. Dat brengt ons tot de volgende gelijkstelling:

$$\text{God} = \text{Energie} = \text{N-iets (Leegte)}$$
$$(M) \quad (W) \quad (F)$$

Hier wordt dus driemaal hetzelfde gezegd, alleen is de taal anders. Voor mij is de weergegeven werkelijkheid telkens dezelfde. De energetische Volheid is een informatieve Leegheid. Als men in de mystieke taal zegt dat God een N-iets is, dan betekent dit dat hij een informatieloze volheid is. Maar als ik zeg: 'Niets is zo vol als de leegte', is dat ook een wetenschappelijke uitspraak.⁸³ Als men in de kosmologie zegt dat er vóór de big bang niets was, is dat een dubbelzinnige uitspraak: er was inderdaad geen informatie, maar er was volheid aan energie. Wetenschappers zijn niet altijd eerlijk als ze over het Niets spreken: dat Niets is alleen een informatief Niets, maar een energetisch Alles. Het is niet omdat hun verhaal uiteraard pas kan beginnen als er informatie ontstaat, dat die informatie ergens ex nihilo zou ontstaan. Het is veel logischer te denken dat de energie in absolute symmetrie was en dus informateloos. Wij kunnen dan ook stellen:

$$\text{Alles} = \text{Niets}$$
$$(\varepsilon) \quad (i)$$

In onze reductionistisch-materialistische wetenschap begaat men altijd weer de fout dat men energie als iets materieels voorstelt. Niemand heeft ooit pure energie gezien. Het is een begrip dat wij, sinds Aristoteles, afleiden uit de werking (εν-εργεια, in de werken). Het onderscheid dat wij maken tussen materie en geest is een onderscheid in het domein van

⁸³ John Wheeler: 'Geen enkel feit is belangrijker dan dit: *de lege ruimte is niet leeg.*' Cf. ICF, Deel I, p. 214, n. 796.

de werking: materie is in extreme vorm gebonden energie, geest is in extreme vorm vrije energie, en de gehele fenomenaliteit bevindt zich tussen die twee extremen. Daarom vind ik de idee van de *samkhya*-filosofie zo aantrekkelijk: *rajas* is de stuwing, de energie van het heelal; *tamas* is de zwaarte waaruit de materie ontstaat, *sattva* is de lichtheid waaruit de geest ontstaat. Zwaarte is gebondenheid, lichtheid is vrijheid.

Als ik inderdaad aanneem dat de oerenergie en God identiek zijn, waarop zou dan een tegenspraak tussen religie en wetenschap gegrondvest kunnen zijn? De ontplooiing van het heelal is de ontplooiing van God. Bijgevolg is het universum sacraal. Het offer dat voor die vrede in het hart moet worden gebracht, is dat van het oude dualisme tussen God en de wereld.

Ten tweede: **hoe ontstond het heelal?** ‘Schepping’ betekent de verstoring van de absolute homogeniteit van het initiële krachtveld: de energie wordt omgezet in informatie. Wat is hier de oorzaak van?

In de M-taal zal men antwoorden: de ‘wil’ van God. God verstoort dus zijn eigen wezen en zet het (gedeeltelijk) om in wereld. Aan die ‘wil’ kan geen verdere verklaring gegeven worden.

In de W-taal zegt men: een kwantumfluctuatie van het N-iets, dat wil zeggen een verstoring in de homogeniteit van de oerenergie. De wetten van de kwantumfysica verbieden die fluctuatie niet (onzekerheidsrelatie van Heisenberg), zodat ze op elk ogenblik en louter toevallig kan ontstaan. Uiteraard geeft die verklaring geen zuivere causale voldoening: het toeval wordt dominant.

In de F-taal spreekt men over een *creatio ex nihilo*. Dat nihil is echter geen gapende leegte, maar God zelf. Ik steun hier vooral op Eriugena, die zegt dat ex nihilo moet worden

begrepen als: uit het N-iets, en dat is in mystieke taal God zelf. Vandaar dat de emanatiegedachte filosofisch veel meer voldoening geeft dan die van de deus-fabercreatie. Volgens Eriugena neemt het Niets de schepping weer in zich op, en is het scheppingsproces een cyclische beweging. Schepping is dus slechts het beginpunt van een bestaanscyclus. Die idee behoort ook tot de traditionele Indiase kosmologie en tot de grondgedachten van de zenfilosofie: *time is being and being is time* (Dogen).

‘Schepping’ is dus het omzetten van de oerenergie in vormen, in forma, het realiseren van een wereld van informatie. Onder ‘chaos’ versta ik dus niet een vormloze oerbaaierd, maar een informatieloze energie, dat wil zeggen met maximale entropie: er zijn geen ordepatronen in aanwezig, het is een totale ‘on-orde’ (geen wanorde, zoals men vaak leest, want dat zou op de oerbaaierd wijzen). De kosmos is de in vormen geordende energie: hoe rijker de wereld van de vormen, hoe sterker de entropie afneemt.

Een dergelijke kosmogonie is niet alleen een zaak van de wetenschap: de kwantumfluctuatie van het Niets geeft misschien rationeel voldoening, maar ze interpreteert de wereld als een product van het toeval. Verder kan en mag de wetenschap niet gaan. Vandaar dat ze ook niet spreekt over de oerenergie: met de big bang begint het wetenschappelijke verhaal, omdat hier de tijd en de informatie beginnen. Maar dat geeft filosofisch geen voldoening, omdat wij willen weten wat dat fameuze Niets is. Er is slechts één ding dat ik zeker weet: met de big bang begint het energetische proces dat wij universum noemen, maar waar komt die energie vandaan? Nu is die energie zelf de absolute grond van alles, het *tzu-jen* van het taoïsme, en ze is dus niet meer herleidbaar; ofwel zegt men dat die energie zelf uit een absolute grond is voortgekomen en dat een God de energie heeft geschapen. Mij lijkt het eenvoudiger en logischer te zeggen dat God zelf die energie

is. Als de wetenschap beweert dat ze die absolute grond niet nodig heeft, betekent dat voor mij dat ze zich bij een relativisme neerlegt en dat ze haar systeem sluit. Dat is haar goed recht, maar het geeft weinig filosofische voldoening voor iemand die ook op zoek is naar zin. Bovendien geeft die houding misschien wel voldoening aan de wetenschap, maar niet aan de wetenschapper. En filosofie is toch nog iets anders dan 'metawetenschap'.

Ten derde: **hoe verklaren we de evolutie van de kosmos?** De *rajas* of stuwing van het heelal begint met een eenvoudige kwantumfluctuatie. Maar die breidt zich uit over het energetisch veld met een niet-lineaire causaliteit. De big bang verloopt dus niet in een tijdspanne nul. Die gigantische 'onrust' uit zich fysisch als een enorme warmte die men zich kan voorstellen als een inwendige trilling van het energieveld. Die enorme warmte heeft als gevolg dat er slechts zeer elementaire vormen kunnen ontstaan die zich door een extreem sterke binding kunnen handhaven. Maar onder impuls van de *rajas* dijt het heelal uit waardoor het afkoelt, zodat er vormen kunnen ontstaan met zwakkere binding en met grotere complexiteit (elementaire partikels – atomen – anorganische moleculen – organische moleculen – cellen – organen – bewustzijn). Dat is de evolutie van het heelal, die op bepaalde afgekoelde plaatsen het leven kan doen ontstaan, als een structuur die zich ver van het thermodynamische evenwicht bevindt en zich door het toevoeren van energie in een open systeem kan handhaven.⁸⁴ Dat systeem kent op zijn beurt een

⁸⁴ Bedenk dat ons lichaam een temperatuur van 37° C heeft in een omgeving van bijvoorbeeld 20° C. In feite zou ons lichaam de omgevingstemperatuur moeten aannemen. Het kan die anti-entropische temperatuur alleen behouden door het voortdurend toevoeren van energie (verbranden van voedsel). Als ons lichaam een gesloten systeem was, zou er geen toevoer zijn van energie (voedsel) en zouden we de omgevingstemperatuur aannemen, zoals een dood lichaam in korte tijd doet.

evolutiepatroon, tot het de mens met zijn geestelijke vermogens voortbrengt. Het heelal start dus met entropie nul en ontwikkelt zich naar een oneindige of maximale entropie. In het eerste geval zal het heelal totaal vergeestelijken, steeds meer bewustzijn worden. Dat is een filosofische – geen wetenschappelijke – idee, die we voor het eerst bij Teilhard de Chardin vinden. In het tweede geval zal het heelal een cyclus doorlopen en zal op zekere dag de entropie weer toenemen. De ordepatronen zullen wegsterven en het heelal zal eindigen in een *big crunch*. Dat is een beschrijving in de W-taal.

In beide gevallen kan ik echter aan de ontplooiing van het heelal geen zin geven: het eindigt in een oneindige entropie, dat wil zeggen in de informatieloze toestand van voor de big bang, of in een nulentropie, namelijk in een volmaakte orde, een immateriële platonische ‘pure logica’.

In de M-taal zal men een scheppingsverhaal vertellen waarbij ‘van dag tot dag’ complexere en vrijere vormen worden geschapen. Dat is een verhaal dat wetenschappelijk geen waarde heeft, maar toch beantwoordt aan het verlangen van de religieuze mens aan het bestaan een zin te geven. Het Bijbelse verhaal heeft eeuwenlang die zin geleverd. Zijn fout was echter dat het dacht dat God de zevende dag rustte, en dat wordt door de evolutie weerlegd: het heelal kent geen rust.

In de F-taal wijzen we op de betekenis van de toenemende complexiteit gekoppeld aan een hogere graad van energetische vrijheid. Aldus werd het begrip ‘proces’ in de filosofie ingevoerd: wij begrepen dat het bestaan een wordingsproces is en geen onveranderlijke zijnsstructuur. Maar de oerenergie is het *Zijn, het onpeilbare Mysterie.

Vanuit mijn subjectieve standpunt stel ik vast dat hier telkens hetzelfde verhaal verteld wordt, maar iedere keer in een andere taal. Ik heb de grootste belangstelling en eerbied voor het wetenschappelijk verhaal, maar ik wens daarboven ook nog zin aan het bestaan te geven. Het enige wat niet past in

het geheel is de idee dat God transcendent is en de wereld als een deus faber heeft geschapen. Dan zou God vreemd zijn aan de wereld en zou het Mysterie van het bestaan buiten de wereld vallen. Dat geeft aanleiding tot een incoherent wereldbeeld. Daarom ben ik een panentheïst.

Als ik mij op het standpunt plaats van de moderne kosmologie, dan kan ik mij alleen afvragen of die overweldigende kosmos geen betere God waard is dan de antropomorfe God van de Bijbel. Want de laatste is de pendant van een primitief wereldbeeld dat heel de Middeleeuwen lang is blijven bestaan, en zodoende een zekere voldoening gaf aan de denkende mens.

*Vernunftglaube*⁸⁵

Kant

Het kritisch rationalisme van Karl Popper en zijn verwerping van de mystiek, doen de vraag rijzen of er geen vorm van religie bestaat die voor de kritische rede aanvaardbaar is. Op het eerste gezicht zou het antwoord negatief moeten zijn, want religies zijn incoherente systemen die voor het zuiver logische verstand onaanvaardbaar zijn. Maar dat is het standpunt van het 'verstand', dat alleen met logische operatoren kan werken. Daarnaast bestaat ook nog het *Vernunft*, de redelijkheid. Een religieus systeem kan redelijk zijn, zonder logisch gestructureerd te zijn zoals de wetenschap. Dat deed bij Kant de vraag ontstaan naar de *Vernunftglaube*, het 'redelijke geloof', dat gedefinieerd wordt als een geloof 'dat op geen andere gegevens steunt dan diegene die in het *reine Vernunft* bevat zijn'.⁸⁶ Maar *Vernunftglaube* is ook een wilsact: men

⁸⁵ Dit deel is, enigszins herwerkt, overgenomen uit *Burger van de Wereld*, p. 211-230.

⁸⁶ Cf. ICF, Deel IIIA, p. 190-196.

moet het redelijk geloof in de eigen levensoriëntatie altijd laten primeren. Daarmee wordt moraal de kern van de religie. Kant ging uit van de idee dat we bij het bestuderen van een religie altijd botsen op een 'Geheim', iets 'Heiligs'. Laten we aannemen dat hij hiermee het numineuze bedoelde dat in de mystiek ervaren wordt, hoewel het ook op de gedogmatiseerde arationele geloofsinhoud zou kunnen wijzen. Het heilige moet noodzakelijk van morele aard zijn, en als dusdanig is het toegankelijk voor de rede, en dan ook mededeelbaar. De 'categorische imperatief' is voor iedereen kenbaar, maar zijn oorsprong is voor de theoretische rede niet achterhaalbaar. Kant koos dus onder de drie mogelijke grondslagen, met name de theoretische rede, de praktische rede en de emotionaliteit, voor de praktische rede. Religie is dan een afgeleide van de moraal, in tegenstelling tot de Indiase filosofie, die het omgekeerde leert. Confucius daarentegen fundeerde zijn ethiek op de menselijke ontroerbaarheid, op de emotionaliteit – en ik geloof dat het oerchristendom dat ook deed – waardoor het criterium authenticiteit werd.

Wat moet dan gebeuren met de gevoelsreligie, met de mystiek? Volgens Kant is alle gevoel subjectief; gevoelens zijn geen inzichten en emotionaliteit heeft geen cognitief karakter. Dat brengt ons tot de vraag of mystiek in wezen irrationeel is, ofwel ook als *Vernunftglaube* kan worden beschouwd. Als de diepste kern van de mystieke ervaring betrekking heeft op de Leegte, dan is mystiek ontoegankelijk voor de rede. Maar een religieus systeem is, ondanks zijn ontoegankelijke kern, een interpretatie van de fenomenaliteit (de golven), maar in haar relatie tot de Leegte (de oceaan). Het is dus een symbolon, een geheel van symbolen of verbindende tekens met het Mysterie. Hier kan de vraag naar de redelijkheid van een geloof wel gesteld worden.

Geen enkele religie geeft de indruk 'redelijk' te zijn: hun grondslagen voldoen niet aan de kantiaanse eis dat ze uit de *reine Vernunft* kunnen worden afgeleid. Daarom moeten we op het symbolon eerst een reductie toepassen. Dat zullen we vanuit de praktijk doen, ons de vraag stellend of het boeddhisme en het christendom als vormen van *Vernunftreligion* kunnen worden beschouwd.

Systeemanalyse van het boeddhisme

Een systeemanalyse is geen beschrijving ten gronde, maar een beschrijving van de grond. Het boeddhisme als religie blijft hier dan ook buiten beschouwing, omdat we ons beperken tot de 'logica' ervan. Dat vraagt uiteraard om een reductie naar de formele 'algebraïsche structuur' van de symboliek waarmee het boeddhisme de werkelijkheid beschrijft. Die symboliek wordt in de praktijk omgezet in een geheel van algoritmen die niet meer ter discussie gesteld worden, maar geactualiseerd worden in de religieuze praktijk.

1) De fenomenaliteit (de golven) heeft geen zelfstandig bestaan, maar ontleent haar realiteit aan het absolute (de oceaan). Vanwege het fenomenale karakter van mijn eigen subjectiviteit kan ik het absolute alleen vanuit de negatie van de fenomenaliteit benaderen: het absolute is niet de verzameling van alle fenomenen, het is ook niet zelf een fenomeen, het is de oceaan die blijft bestaan als alle golven gedempt zijn. Maar hoe weet ik dan dat dit absolute bestaat? Puur rationeel kan het niet aangetoond worden, omdat het absolute niet definieerbaar of beschrijfbaar is: voor mijn verstand is het een Leegte (*śūnyata*). Maar evenals ik aanneem dat mijn subjectieve logica – de logica van mijn bewustzijn – wijst op het bestaan van een objectieve logica, neem ik aan dat mijn mystieke ervaring ook een objectieve pendant heeft. Die is dus niet kenbaar, wel ervaarbaar.

2) Dat absolute is de enige *real Reality*. Maar het is ontoegankelijk voor de rationaliteit. De fenomenale wereld, waarin de Realiteit zich kenbaar maakt, heeft zelf geen eigen realiteit, alleen maar een conventionele realiteit die we in de wetenschappen beschrijven: men beschrijft de golven zonder dat men weet wat de oceaan is. Omdat we de mechanica van de golven kunnen beschrijven, stellen we ons voor dat we de Realiteit beschrijven. Die wereld is bijgevolg maya, 'verschijn-sel', en schijn ten opzichte van de *real Reality*.

3) Het fundamentele kenmerk van de golven is hun temporaliteit: ze verschijnen en verdwijnen. Dat drukt men uit in het begrip *samsara*, de kringloop van het bestaan. Maar in wezen zijn ze slechts een facet van een golfrein: ze geven de levensimpuls door en wekken nieuwe golven op. Dat houdt uiteraard verband met de cyclische tijdsconceptie. Ikzelf keer terug in de schoot van het absolute, maar de impuls doet een nieuwe golf ontstaan. Wedergeboorte is dan ook geen heropstanding van de 'overleden' golf, maar de golfrein zelf die doorloopt. Om dat goed te begrijpen kunnen we gebruik maken van het volgende beeld. Stel dat het absolute een oerveld van energie is. Als een golf ontstaat, dan zet hij een hoeveelheid van die energie om in een fenomeen, dat aan het eind weer in het veld wordt opgenomen.⁸⁷ Maar de dynamiek van de golf, dat is het leven, wordt doorgegeven aan nieuwe golven, die op hun beurt een beetje kosmische energie omzetten in een nieuw fenomeen. Ik heb dus geen 'zelf' dat zijn eigen fenomenaliteit overleeft. Het boeddhisme is dan ook een leer van *anatman*, niet-zelf.

Het is niet alleen zo dat we ons zelf rationeel bedriegen door te geloven dat de *maya*-wereld reëel is, en hierin de zin

⁸⁷ Zo is mijn lichaam uit aarde opgebouwd en zal het terugkeren naar de aarde.

van het bestaan menen te vinden (wetenschap, technologie, economie, politiek...), maar dat we er ook emotioneel aan gekluisterd zijn door onze levensdorst (*tr̥sna*), die een gevolg is van de energetische impuls van de golftrein zelf. Die materialiseert zich in een reeks banden aan het bestaan (*klesa's*) zoals seksuele begeerte, drang tot zelfbehoud, tot materieel bezit en comfort, machtsdrang, enzovoort.

4) Ik sta nochtans niet machteloos tegenover die impulsen, omdat ik over een dosis vrije energie beschik. Daardoor kan ik de impuls opdrijven of dempen, de levensdorst vermeerderen of verminderen. Wanneer ik de golf demp in de meditatieve rust, bevind ik mij in een toestand van *nirvana*. Ik kan dat momentaan realiseren. Als de golftrein zelf gedempt is, spreekt men van *parinirvana*: op dat ogenblik is de impuls verdwenen en is de golftrein terug één geworden met de oceaan van het absolute.

5) Omdat westerlingen sterk vasthouden aan de idee van de individualiteit, en het christelijk geloof aan elk individu persoonlijk een eeuwig leven belooft en hier de ethische verantwoordelijkheid aan koppelt, kunnen ze moeilijk de idee van *anatman*, niet-zelf, begrijpen. Voor het boeddhisme behoort het egevoel tot de fenomenaliteit en niet tot het absolute. De golf heeft geen bestaan los van de zee, en zijn individualiteit is slechts tijdelijk. Dat wij toch het gevoel hebben een zelf te zijn, heeft te maken met de ego-intentionaliteit van onze emotionaliteit. Dat gevoel is noodzakelijk voor de survival, maar het doel is uiteindelijk te overwinnen en zichzelf niet langer te ervaren als golf, maar als zee: die diepere natuur is de boedghanatuur. Dat is niet de natuur van Boeddha, maar de natuur van alle bewuste wezens – alleen heeft Boeddha die natuur als eerste gerealiseerd. Ook het doel van mijn leven is de verlossing van mijn echte natuur. Dat is niet

alleen zo vanuit ontologisch standpunt. Ook in de praktijk van de meditatie tracht ik een bewustzijn zich te laten ontplooiën, dat niet mijn golfbewustzijn is, maar mijn oceaanbewustzijn. Het *anatman* wordt dus alleen gerealiseerd in de religieuze act.

Hoe moet ik dan mijn golfbewustzijn, dat is het bewustzijn dat ik toch een bepaald individu ben, begrijpen? Het ego, dat eigenlijk een proces is, is een conglomeraat van kosmische krachten, die men *skandha's* noemt. Die kosmische krachten zijn op dynamische wijze met elkaar verweven, ze vormen samen een dynamisch patroon, en zijn zelf onophoudelijk aan verandering onderhevig. Dat kan men waarnemen door het eigen leven als proces te benaderen: niet alleen mijn lichaam, maar ook mijn geest veranderen voortdurend. Ik ben echter slechts een van de talloze producten van de kosmos. Die startte als pure energie en ontwikkelde steeds hogere levensvormen: dat betekent dat alle vormen al in de oerenergie aanwezig waren, ook mijn lichaam, ook mijn verstand, ook mijn ontroerbaarheid waren aanwezig in de kosmos. Het is dus niet zo – zoals wij, westerse materialisten, graag geloven – dat de materie primordiaal is en de rest per toeval uit die materie is ontstaan. De vijf *skandha's* – materie, leven + perceptie, conceptie, bewustzijn en wil – zijn kosmische potentialiteiten die vanaf de oorsprong aanwezig waren, maar pas in de loop van de evolutie tot zichzelf kwamen. In de menselijke golf hebben die vijf *skandha's* zich geactualiseerd. Bij de dood vallen ze weer uiteen en gaan ze terug in de kosmos op. Alleen de impuls blijft bestaan, en die zal op zijn beurt uit de energetische oceaan een nieuwe dynamische *skandha*-bundel opbouwen.

De mens is dus niets anders dan een dergelijke *skandha*-bundel, zijn diepere natuur is de oceaan zelf. Hij is dus geen

welbepaalde substantie die drager is van die *skandha*-eigenschappen en na het uiteenvallen van de bundel zelfstandig overleeft, als een soort ziel. Het individu is niets anders dan de som van die *skandha*'s: valt de bundel uiteen, dan is het individu verdwenen. Bovendien verandert mijn schijnindividualiteit voortdurend door de interne dynamiek en de wederzijdse beïnvloeding van de *skandha*'s: mijn leven is een proces. Omdat de bundel zich tracht te handhaven en daarvoor ego-intentionaliteit nodig heeft, krijg ik de indruk een 'zelf' te zijn, terwijl ik in feite alleen maar een proces ben.

6) Om het *karma*-begrip van het boeddhisme goed te begrijpen, moet men het in relatie zien tot het *anatman*-begrip. De fenomenale werkelijkheid bestaat niet als een som van golven, maar als een dynamisch geheel van golftreinen, een soort kosmische strengen. Maar in feite gaat het hier om golfvelden: elke golf is het resultaat van een veld van golven, die zelf weer het resultaat zijn van velden... tot ten slotte elke golf een product is van de hele kosmos. Dat is helemaal geen speculatieve idee. Zo had ik 300 jaar geleden in theorie $3^{10} = 1024$ voorouders. Als ik terugga in de evolutie kom ik ten slotte in de hele mensheid terecht, en verder in het dierenrijk... en in de hele kosmos – niet vergetend dat alle levende wezens op aarde producten zijn van de zonne-energie. Maar omdat ons voorstellingsvermogen zo primair is, zullen we voortaan spreken over kosmische strengen, en doen alsof één mens telkens één nieuwe mens voortbrengt.

Ik ben een golf in een golftrein. Aangezien ik over vrije energie beschik, zullen mijn daden – mijn *karma*, van *kr-*, 'doen' – een impuls geven aan de volgende golf. Inderdaad wordt niemand als tabula rasa geboren, en erf ik mijn startprogramma van allen die mij voorafgegaan zijn. Als in een soort

lamarckisme⁸⁸ worden mijn daden (*karma*) in zekere mate erfelijk. Positief *karma* heeft als gevolg dat de volgende generaties een geestelijk verhoogd startplatform krijgen, negatief *karma* het tegengestelde. De menselijke geschiedenis bestaat uit menselijke daden, uit *karma*. Elke daad die ik stel, wordt voor altijd constituent van de geschiedenis en kan er nooit meer uit losgemaakt worden. De geschiedenis is een *karma*-stroom naar de 'vergeestelijking' van de wereld toe, dat is naar de realisatie van de ware natuur, de boeddhanatuur. Die mystieke eenheid met het absolute uit zich in de levenspraktijk als 'liefde en mededogen'.

Wie positief *karma* voortbrengt, handelt moreel goed. Hij wordt daar echter niet individueel voor beloond, want dat zou in strijd zijn met de leer van *anatman*, en de ego-intentionaliteit overdragen naar het hiernamaals. Het persoonlijke eeuwige leven is voor het boeddhisme een vorm van egoïsme. Wat motiveert mij dan om goed te handelen? Niets anders dan de Grote *Attractor*, de oceaan zelf, die zich in de meditatieve levenshouding uit als een drang naar het absolute. De ondergang van het zelf, het *anatman*, is de enige beloning. Aangezien ik slechts een fase ben in de kosmische lijn, ben ik verantwoordelijk ten opzichte van de kosmos. Dat vereist een mystieke attitude van het hoogste niveau, waarbij $S = O$ het uiteindelijke doel van mijn bestaan is.⁸⁹

7) De kringloop van het bestaan, *samsara*, kan echter de mensen verhinderen de boeddhanatuur van de kosmos te realiseren. Die kringloop wordt beschreven in de leer van de twaalf *nidana's*, de twaalf oorzaken van het feit dat wij in de mallemolen van het bestaan blijven ronddraaien. De *nidana's* zijn:

⁸⁸ 'La fonction crée l'organe'.

⁸⁹ S (subject) is mijn golfbestaan, O (object) is het bestaansmysterie, de oceaan.

(1) *avidya*, de niet-verlichting ten opzichte van de ware aard van de fenomenen; hieruit ontstaat (2) een blinde levensdrang (het leven is de enige waarde en men wil het behouden); dat wekt (3) een bewustzijn bij het subject (S) op dat denkt het leven te kunnen bestendigen door in te grijpen in de objectiviteit (O) door de relatie $S \leftrightarrow O$ (wetenschap) uit te bouwen.⁹⁰ Hieruit ontstaat (4) de *nama-rupa*-wereld, de objectiviteit van namen en vormen. (5) Dat doet een egobewustzijn ontstaan: ik kan tegenover de wereld gaan staan en hem via mijn zintuigen leren kennen en beheersen. (6) Daardoor gaan we de fenomenaliteit als de *real Reality* beschouwen. (7) Hieruit ontstaat de drang om de realiteit door perceptie en conceptie te overheersen. Daaruit ontstaan (8) de begeerte naar de dingen en (9) de gehechtheid aan het bestaan (*kleśa's*), met als gevolg de karmische belasting. (10) Die resulteert in een drang om het leven te bestendigen (seksuele begeerte); die leidt (11) tot geboorte van nieuw leven, en naar (12) ouderdom en dood; maar uiteindelijk (1) weer naar wedergeboorte in *avidya*...

8) Het lijden is een gevolg van de frustratie over die zinloze kringloop van het bestaan. 'Lijden' betekent niet noodzakelijk verdriet en pijn, maar het feit dat ik het bestaan moet ondergaan (*pathein*): ik ben het 'lijdend voorwerp' van het bestaan. Daarom moet ik het echte realiteitsbewustzijn aankweken dat mij de boeddhanatuur der dingen leert kennen. Dat noemt men verlichting: die verlost mij van de *avidya*. Dat is echter geen rationeel inzicht, maar een mystieke ervaring. De oceaan van het absolute blijft immers *śunyata*, conceptuele Leegte. Mijn zelfgevoel is nu *anatman*, niet-zelf, geworden.

⁹⁰ $S \leftrightarrow O$ betekent dat ik mezelf beschouw als een wezen dat zich kan losmaken van de totaliteit van de kosmos, en hiertegenover kan gaan staan. 'Objectief' betekent dan: los van het subject.

De eenheidservaring $S = 0$ noemt men *nirvana*, de demping van de golf. Dat *nirvana* kan ik momentaan ervaren. Hieruit ontstaat de verlossing van de golftrein in de eenheidservaring met de oceaan. Dat noemt men *parinirvana*.

Vanuit logisch standpunt moet ik vaststellen dat het boeddhisme als filosofie een zeer coherente indruk maakt. Men moet hierbij uiteraard het boeddhisme als levende religie buiten beschouwing laten. Zij bestaat uit een verzameling van algoritmen en behoort tot het domein van de godsdienstwetenschappen. Wat wij hier proberen te construeren is een ‘algebra’ van het boeddhisme. Ik geloof dat dit reductieve boeddhisme inderdaad voldoet aan de kantiaanse voorwaarden voor een *Vernunftreligion*: er is geen enkele mythische grondslag waarin men moet geloven, er is alleen een basisfilosofie die men kan aanvaarden of verwerpen, maar waarvan de coherentie onaanvechtbaar is. Boeddha leert dat we niets moeten aanvaarden wat we niet zelf ervaren.

Systeemanalyse van het christendom

Kant zag in het christendom de *Vernunftreligion* bij uitstek. Het moest dus standhouden in het licht van de praktische rede, en als *kirchliche Religion* moest het aan kritiek onderworpen worden en omgezet in een reine *Vernunftreligion*. Anders zou men terecht komen in een zielloos orthodoxisme of een mysticisme dat dodelijk is voor de rede. Kant was ervan overtuigd dat de *Vernunftreligion* identiek was met de Bijbelse geloofsleer, ‘zoals ze door middel van de rede uit onszelf ontwikkeld kan worden’.

Het christendom heeft zelf uit de Bijbelse traditie zijn eigen dogmatiek gedistilleerd. Niemand had het recht die dogmatiek zelf kritisch te benaderen: men moest stomweg geloven, zo niet wachtten anathema’s en brandstapels. Nu weet iedereen

dat de Bijbelse teksten een verward conglomeraat zijn van historische, religieuze, sociale en politieke gegevens, en dat het niet gemakkelijk is – zie Cohen⁹¹ en Levinas⁹² – hier een *Vernunftreligion* uit af te leiden. Maar ook de dogmatiek maakte op de moderne ontwikkelde leek een irrationele indruk, tenzij hij gelovig was – maar dat is geen bewijs van rationaliteit. Kant had wellicht begrepen dat het een hopeloze taak was en liep bijgevolg met een wijde boog om de dogmatiek heen om in de moraal te vluchten. Daarbij keerde hij de implicatie om, want de moraal ontstaat uit het mystieke bewustzijn, en niet omgekeerd. Eigenlijk had Kant een fundamentele afkeer van mystiek, die hij, als gevolg van zijn eigen piëtistische verleden, als ‘mysticisme à la Swedenborg’⁹³ interpreteerde. Voor de ontwikkeling van de ethiek had Kant drie religieuze pijlers nodig: God, de onsterfelijkheid en de vrijheid. Het confucianisme daarentegen ontwikkelde een bijzonder hoogstaande ethiek zonder God en zonder onsterfelijke ziel. Zo kon er geen ‘schuldcultuur’ ontstaan, alleen een ‘schaamtecultuur’ waarbij de daden sociaal bestraft werden. Er bestond geen geheimzinnige *kategorische Imperativ* die zich via het geweten kenbaar maakte; er bestond wel een ‘bevel des hemels’ dat zich uitdrukte in de geërfde talenten en meteen de persoonlijke ethische plicht bepaalde. Dat ‘bevel’ kwam niet van een God, maar uit de kosmos zelf, die elke mens als een eenmaligheid voortbracht.

Dogma’s zijn ontstaan als symbolen, dat zijn verbindende tekens die het onzegbare zeggen. Maar die tekens, die slechts ‘signifiant’ zijn, beginnen zich als ‘signifié’⁹⁴, dus als elementen

⁹¹ Cohen (1842-1918), Duits-joods filosoof, auteur van *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, 1919.

⁹² Cf. ICF, Deel II, p. 429 en Deel IIIA, p. 457.

⁹³ Swedenborg (1688-1772), Zweeds theosoof.

⁹⁴ Begrippen afkomstig van F. de Saussure (1857-1913).

van de Waarheid zelf te gedragen en leiden een zelfstandig bestaan. Omdat er in het geheel van die tekens op het eerste gezicht weinig logica steekt, probeert de theologische reflectie er de ‘verborgen logica’ van te achterhalen. Kant vond echter dat de ‘speculatieve dogma’s’ moesten worden uitgeschakeld. In de lijn van het 18^{de}-eeuwse neologisme⁹⁵ was hij van mening dat de rede een kritische houding moest aannemen ten opzichte van de christelijke dogma’s rond erfzonde, genade, Drievuldigheid, christologie enzovoort. Het ethische handelen kan gebeuren in het raam van een *Vernunftglaube*, los van de speculatieve kennis van de inhoud van de dogma’s zelf.

De Indiase filosofie leert mij dat religie niet reduceerbaar is tot ethiek, maar tot mystiek. De mystieke ervaring genereert het ethische handelen. Maar door de mystieke ervaring te koppelen aan dogmatiek – die alleen geloof, dus onderdanigheid vraagt en de vrijheid onderdrukt – en aan sacramenten – die *ex opere operato* werken – wordt ze de gevangene van een systeem, in dit geval een kerk. Er is een duidelijke parallel met de wereld van de rationaliteit: de wetenschap was vele eeuwen lang de gevangene van het aristotelisme en de *philosophia naturalis*, namelijk in de praktijk van de universiteiten. Het was pas toen men in de academies die wetenschappelijke ‘dogmatiek’ in vraag stelde, dat de moderne vrije wetenschap zich kon ontplooien. Ook in verband met de religieuze dogmatiek zal men de dynamiek van de vrijheid moeten laten werken.

Omdat ik de reductie van religie tot ethiek, zoals Kant ze concipieerde, niet kan volgen, zal ik het redelijke karakter van het christendom onderzoeken vanuit zijn toevoegbaarheid aan de kritische rationaliteit.

⁹⁵ Cf. ICF, Deel IIIA, p. 150vv.

Het christendom is duidelijk doorweven met mythische elementen, omdat het zijn ideeën inkleedt in verhalen. Het boeddhisme kent dit soort verhalen ook, maar die hebben alleen een pedagogische waarde. Niemand hoeft ze te geloven, evenmin als men een roman hoeft te geloven, ook al kan hij ons iets leren. Maar dat betekent dat men de christelijke mythen aan een strenge reductie moet onderwerpen. Het christendom heeft zijn mythen echter gedogmatiseerd, dat wil zeggen: ze tot onaantastbare waarheden verheven, en ze met machtsmiddelen afgeschermd tegen de kritische rede. Zo wordt er vaak een geloof quia absurdum⁹⁶ geëist, ook van de kritische intellectueel. Hebben duizenden theologen zich dan niet met grote ijver toegelegd op die materie om haar innerlijke coherentie te bewijzen? Inderdaad, maar één ding hebben ze, op gevaar af van excommunicatie, niet gedaan: het in vraag stellen van de axioma's zelf, namelijk de dogma's. De voorwaarde om van een *Vernunftreligion* te mogen spreken, is aan te tonen dat men die dogma's zelf op louter redelijke gronden kan genereren. Dat betekent dat men ze moet kunnen inkaderen in een antropologisch model. Tenslotte heb ik maar één archimedisches punt in de kosmos, en dat ben ikzelf. Het is immers in mezelf dat ik de diepte van het *Zijn raak.

De mythische elementen van het christendom beheersen zijn religieuze praxis en staan altijd op de frontpagina van de beeldvorming. Naast dat mythische aspect zijn er ook nog het historische en het filosofische aspect. Men mag het woord 'mythisch' niet verkeerd begrijpen: het betekent niet dat mythen pure fantasie zijn (zoals in de meeste mythologieën), maar dat het verhalen zijn die niet op hun waarheid

⁹⁶ Afkomstig van de christelijke auteur Tertullianus (c. 155-c. 240).

kunnen worden gecontroleerd. De schepping van de wereld, de incarnatie van God, de zondeval, de verrijzenis, de nederdaling van de Geest... zijn mythen die ik kan geloven, maar niet bewijzen. Waarom geloven redelijke mensen die mythen? Omdat ze fungeren als symbolen die verbinden met het Mysterie achter de fenomenaliteit. De waarde van symbolen ligt alleen in hun werking – symbolen die niet werken zijn alleen maar ballast. Waaruit bestaat dan die werking? Symbolen doen in mij mystieke ervaringen ontstaan, dat is hun enige werking. Al de rest is magie.

Men kan die mythen ook historisch ter discussie stellen. Waaruit zijn ze ontstaan? Zo kan men met historische hermeneutiek vrij overtuigend aantonen dat Jezus heeft bestaan, maar dat zegt niet over de incarnatieleer. De kerk is duidelijk ontstaan uit de gemeenschap der apostelen, maar dat bewijst de nederdaling van de Geest niet. De ‘de-Bijbel-heeft-toch-gelijk’-benadering⁹⁷ van de Bijbel zegt niets over de mystieke boodschap ervan. Wat ik wel kan vaststellen is dat het mythische verhaal teruggaat op een historische gebeurtenis, maar dat ik het eerste niet inhoudelijk kan afleiden uit het tweede. De filosofische benadering moet een reductie toepassen op de mythen, ook als hieraan door de gelovige een historisch karakter wordt toegekend. Filosofie heeft het niet over de geloofwaardigheid van dogma's, maar vraagt zich alleen af of ze elementen kunnen zijn van een *Vernunftreligion*. Filosofie heeft dan ook niet de pretentie zelf een *Vernunftreligion* te creëren: dat ligt buiten haar mogelijkheden, omdat ze niet zelf een symboliek kan ontwerpen die de mystieke ervaring beschrijft, evenmin als ze zelf een natuur kan ontwerpen. Filosofie is immers altijd een metaconstructie.

⁹⁷ Naar het gelijknamige boek van Werner Keller.

We zullen nu een poging doen om enkele dogma's van het christendom aan een reductie te onderwerpen. De dogmatiek is echter een zelfstandig bestaan gaan leiden, en het gezag van de kerk heeft vaak dogma's gecreëerd die niet gerelateerd zijn aan fundamentele mystieke ervaringen en die louter 'theologisch maakwerk' zijn. Zo is de 'onbevleete ontvangenis van Maria' een creatie van de jezuïeten uit de tijd van de Contrareformatie die pas in 1854 tot dogma werd uitgeroepen. De onfeilbaarheid van de paus was een tegenzet tegen de aanhechting van de pauselijke staten bij Italië door Garibaldi in 1870. Dergelijke dogma's lijken eerder van strategische aard te zijn, en hebben voor ons hier geen waarde.

(1) Het godsconcept: de Drievuldigheid

God is een naam voor het absolute, en een naam is slechts 'een vinger die naar de maan wijst'. Het absolute is onkenbaar en dus een conceptuele Leegte. Als ik mij echter een beeld vorm van dat absolute, kan dat alleen een projectie zijn van de manier waarop ik mezelf ervaar. Als de mens 'Gods beeld en gelijkenis' is, dan geldt evenzeer dat God beeld en gelijkenis van de mens is: dat is de enige manier waarop de mens het Mysterie kan conceptualiseren. Om even terug te keren naar het boeddhistische beeld van de zee en de golven: elke golf is zee, bijgevolg is elk fenomeen God. Hier bots ik op een van de meest fundamentele problemen van het christendom: de absolute transcendente God, als erfstuk van het jodendom, die geen andere relatie heeft tot de fenomenaliteit dan zijn rol als deus faber. Het Al wordt dan ab initio dualistisch: God en de wereld staan tegenover elkaar. Is die absolute transcendentie een *conditio sine qua non*, of zou het panentheïsme (de kosmos als deel van God) een coherenter wereldbeeld opleveren? Om het antwoord op die vraag te vinden, gaan we eerst naar het Verre Oosten. Het boeddhisme is ook gestart als een absoluut transcendentisme: de

wereld was *maya* en bijgevolg niet reëel; alleen het absolute was reëel. Maar reeds in de *Madhyamika*⁹⁸ realiseerde men zich dat elke golf in wezen zee is, en dat de fenomenaliteit zelf 'goddelijk' is. Het was echter pas in China onder invloed van het taoïsme, dat in zen de idee doorbrak dat *samsara* gelijk is aan *nirvana*, dat het Mysterie in de Natuur zelf aanwezig is. Die idee bezielde het zenboeddhisme zowel in China (de zesde patriarch) als in Japan (Dogen) en vond zijn filosofische culminatie in de Kyoto-school. Aldus werd het boeddhisme geaard.

Het christendom nam gestalte aan in de hellenistische wereld. De kerkvaders verdedigden de joodse absolute God hardnekkig tegen de 'wereldgeest' van de Stoa. Het christendom werd formeel bepaald door het dogmatisme van de Grieken en door het hiërarchisme van de Romeinen. In die vorm begon het de wereld van de heidenen te kerstenen. Toen het in contact kwam met de Keltische wereld, werd het in Ierland geaard. De Keltische traditie (cf. pp. 71vv.) was sterk gehecht aan de natuur, en was een vorm van panentheïsme. Die traditie vond haar filosofische hoogtepunt bij Eriugena. Deze vorm van christendom werd met klem bestreden door het roomse gezag. Nochtans zou het in zijn Ierse vorm een veel coherentere levensvisie hebben ontwikkeld: omdat Eriugena naar een *Vernunftreligion* streefde, plaatste hij de rede boven de autoriteit. Omdat het pantheïstische godsbeeld het transcendente beeld in omvang overtreft, zullen we van dat beeld uitgaan.

Men kan aan de Natuur een pantheïstisch godsbeeld ontleen. Dat kan steunen op een van de twee aspecten van de natuur: rationaliteit of mystiek. Als men de natuur vanuit het

⁹⁸ Cf. noot 50.

standpunt van de immanentie benadert, spreekt men van een atheïsme. Maar dat begrip houdt alleen een ontkenning van de christelijke God in. Zodra men aanneemt dat er iets absoluuts bestaat, kan men zich niet langer een 'a-theïst' noemen, want voor een zuivere materialist is de Materie, als niet-reduceerbare grond van alles, zelf 'God'. Het begrip 'materie' slaat op het rationaliseerbare aspect van de natuur. Beschouwt men de natuur als een zelfvoldaan Mysterie, als een *tzu-jen*, dan is de onverklaarbare dynamiek de mystiek van de natuur. God is dan Tao.

In verband met de transcendente dimensies liggen de zaken ingewikkelder, omdat we hier niet te maken hebben met gegevens zoals de natuur, maar met opgaven die in het perspectief van de kosmische, dus van de menselijke, evolutie liggen. Als we het hebben over 'theorieën over alles', dan denken we meestal alleen aan de wereld van de gebonden energie, en ontleen we hier onze logica aan. We voelen zelfs nauwelijks aan dat hier een verborgen reductionisme aan het werk is. We houden geen rekening met de wereld van de menselijke mogelijkheden, en willen de reeds bestaande transcendentie verklaren in het kader van die immanente logica. Om de zaken duidelijk te stellen: we hebben aan de fysica een stel fundamentele natuurwetten ontleend; met die wetten willen we nu het Al beschrijven. Maar, zijn alle menselijke mogelijkheden herleidbaar tot deze wereld van gebonden energie? Is het leven een louter moleculair gebeuren, en is de geest niet meer dan een stel neuronenschakelingen? Hoe creëer ik een sociologische ruimte waarin elke mens zijn 'bevel des hemels' kan uitvoeren, alleen binnen een kader van gebonden energie? Ik kan alleen een ethisch verkeersreglement ontwerpen en creëer een legalistische ruimte. Hoe ontstaat die ruimte? Alle dieren gedragen zich als egoïsten, en dat is hun enige kans op survival. Maar hun mogelijkheden zijn aan strenge

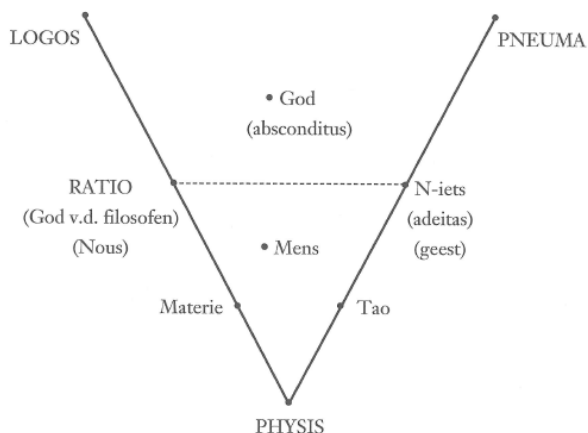
beperkingen, de zogenaamde *constraints*, onderworpen, omdat op zeker ogenblik geen energie meer gemobiliseerd kan worden. Een verzadigd dier heeft immers geen drang meer om te jagen. De mens kan echter vrije energie mobiliseren en doorbreekt aldus de *constraints*. Zo breidt zijn egoïsme zich uit en ontstaat een onrustige samenleving van allen tegen allen: diefstal, moord, oorlog en onderdrukking behoren tot de karakteristieke aspecten van een mensenmaatschappij. Onze rationaliteit dwingt ons echter over die hachelijke sociale toestand na te denken, en we besluiten de vrijheid in te perken en aan het individu wetten op te leggen. Die wetten sublimeren echter slechts het egoïsme, want ze leggen mijn rechten en uw plichten vast. Kan het legalisme ons tot een volmaakte samenleving voeren? Afgezien van het feit dat onze huidige hyperlegalistische wereld het tegendeel lijkt te bewijzen, is er ook nog de sociale wet die zegt dat overstructurering tot inactiviteit leidt. Hoe volmaakter het verkeersreglement, hoe stroever het verkeer verloopt; het is zelfs zo dat een volmaakt verkeersreglement het verkeer onmogelijk zou maken. Hetzelfde geldt voor de menselijke mogelijkheden: een volmaakt gestructureerde maatschappij slurpt alle vrije energie op en verhindert de verdere geestelijke evolutie van die maatschappij. Daarom moet een 'hogere logica' ontworpen worden, een 'logos' die gericht is op een hogere 'ethos'. Iedereen weet dat liefde, goedheid en verdraagzaamheid niet uit de gewone logica kunnen worden afgeleid, omdat geen enkele wet mij daartoe verplicht, en mij hoogstens kan inperken en verplichten de regels van het spel te onderhouden. Vanwaar komt die hogere Logos? Grote leermeesters en filosofen die vanuit een hoger perspectief naar het menselijk gebeuren kijken, brengen die transcendente Logos tot ontwikkeling. Zij beseffen dat elke mens in staat gesteld moet worden om zijn 'hogere zelf' te realiseren, en dat bijgevolg persoonlijk egoïsme, groepsegoïsme en nationaal egoïsme vervangen moeten

worden door een universele broederschap. Die grote geestelijke leermeesters zijn begenadigde 'zonen van God': het Mysterie realiseert zich in hen, waardoor zij de werkelijke waarden in een kosmische visie aanschouwen. In het christendom wordt die Logos beschreven in de Bergrede: zuiverheid van hart (= authenticiteit), armoede van geest (= 'ontbeelding' van de mystieke ervaring), zachtmoedigheid, medelijden, gerechtigheid, barmhartigheid, verdraagzaamheid en liefde tot de vijanden. Binnen de context van de legalistische logica kan men hier weinig mee realiseren. De boodschap komt dus steeds van 'zonen van God', aan wie de hogere logica is geopenbaard. Daarom is Christus terecht de Logos van God.

Die Logos is geen pure filosofie, geen metafysica van het bestaan, maar een visie op de mens, die de natuurlijke logica op haar kop zet en voor de struggle for life compleet onlogisch is. Is ze irrealistisch? Dat hangt af van de definitie van realiteit: bestaat die uit de verzameling van de golven, dan is de Logos een overvloedige droom; bestaat ze uit de oceaan, dan is ze hoogst realistisch. Bovendien is dat hogere inzicht altijd met een *techné* verbonden, die zich actualiseert in een ethos, die men samenvat in het woord Liefde. Die liefde staat uiteraard diametraal tegenover het immanente egoïsme.

Opdat dit alles geen pure theorie of een afstandelijke beschouwing zou blijven, en een tao (= een weg) zou worden, moet het Mysterie zich incarneren in een mens die het realisme van die weg bewijst. Zo versta ik het dogma dat God mens is geworden in de Logos.

Er bestaan dus twee 'godsbeelden' die met de rationele transcendentie verbonden zijn. De immanente logos doet een rationele God ontstaan, een *causa causarum*, un grand horlogier. De transcendente Logos wijst op een hogere redelijkheid: die van de universele ethos van de Liefde.



Wenden we ons nu tot de transcendente emotionaliteit, tot de mystiek. Waar de rationele as ons van de immanente rationaliteit naar de transcendente redelijkheid bracht, brengt de mystieke as ons van de zelfintentionele pneuma (*ch'i*), die het zelfbehoud dient, naar de transcendente 'be-geest-ering'. Aanvankelijk staat mijn mystieke beleving nog volledig in het teken van de ego-intentionaliteit en ontwikkelt zich een *do-ut-des*-religie: ik ben het centrum en het doel van mijn religieuze praxis, het Mysterie, dus God, is slechts een middel om mijn 'eeuwige zaligheid' te realiseren. De verlichting verandert mijn realiteitsbewustzijn, dat alter-intentioneel wordt.

Verlichting heeft niets te maken met Logos, omdat zij zich van elk verbeeldend inzicht los wil maken, resulterend in wat het boeddhisme *nirvana* noemt: de beeldloze ervaring.

Alle leven is gebaseerd op levenskracht, *ch'i*, of adem, *pneuma*. Die pneumatische werking is een kosmisch gebeuren: niet ik adem, de kosmos ademt in mij. Dat pneuma verwekt in mij

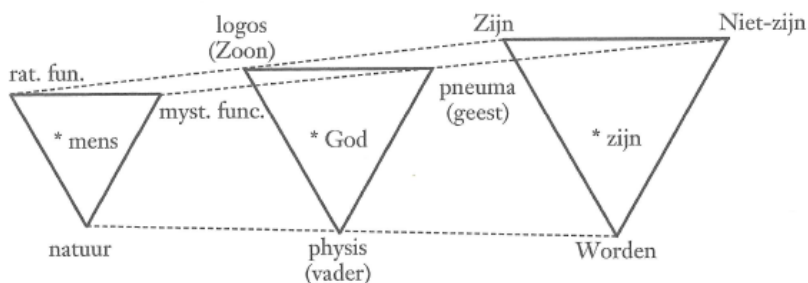
een bepaalde *Stimmung*, de kosmos stemt mij, beweegt mij, ontroert mij. Als ik zuiver in de greep van dat kosmische Mysterie ben, ben ik in een toestand van *nirvana*. Ik kan mij dus alleen maar laten grijpen.⁹⁹ Die eenheidservaring uit zich als mystieke vreugde.

In de lijn van de joodse traditie neemt het christendom aan dat de mysticus in de greep kan komen van een hoger Pneuma, dat als een pathos werkt: het maakt mensen enthousiast, als het ware in God opgenomen, en tilt hen uit boven de extatische vreugde in een universele bewogenheid, een totale empathie. Die empathie is een vorm van fundamenteel Lijden dat zonder de pneumatische impuls ondraaglijk zou zijn. Daarom was ook voor Christus de leer niet voldoende, hij moest ook nog de Geest zenden. Zonder de Geest kan niemand de hogere redelijkheid, de Logos, verdragen. Men zou eraan ten onder gaan.

Uit de mystiek ontstaan twee godsbeelden: enerzijds de God = N-iets van de mystici; anderzijds de Pneuma-God als stuwkracht van de transcendentie. De eerste is de God van de vreugde, de tweede de God van het lijden.

Het godsbeeld van het christendom is niet zuiver monotheïstisch, maar trinitarisch of drievoudig. Die conceptie berust op de drievoudige godservaring van de stichter en de eerste christengemeenschap. Deze leer werd theologisch uitgewerkt in de opvatting van een God en drie 'personen', en heeft aanleiding gegeven tot veel spitsvondige abracadabra, waar de rationele denker afkerig tegenover staat. Persoonlijk neem ik dergelijke oerintuities altijd ernstig en vraag ik me af wat ze in een *Vernunftreligion* zouden betekenen.

⁹⁹ Zoals een magneetnaald door een magnetisch veld 'gegrepen' wordt.



God is de schepper van de wereld en in een panentheïstische visie de ware natuur (de boeddhanatuur) van de *physis*, die zich manifesteert als ratio en als tao. Is God zuiver transcendent, zoals in de joodse traditie, dan heeft hij geen andere relatie tot de wereld dan die van de ambachtsman tot zijn product. Daarom zegt ook de Ier Eriugena: *God is really no other than the world, and creation is no other than God*. De wereld is Gods emanatie en bijgevolg sacraal. Dat aspect wordt gesymboliseerd in de gestalte van de Vader. God is ook de Logos, gesymboliseerd in de gestalte van de Zoon, God is ook Pneuma, gesymboliseerd in de gestalte van de Geest.

Hoe kunnen wij die drie gestalten begrijpen in het kader van een *Vernunftreligion*? Dat kan vanuit de homothetische verhouding tussen mens en god. Mijn godsbeeld kan niets anders zijn dan een uitvergroting van mijn antropologisch beeld: natuur, rationele en mystieke functie worden uitvergroot tot physis, logos en pneuma, en gesymboliseerd door Vader, Zoon en Geest.

Dat geeft aan het godsbeeld een innerlijke dynamiek. De wereld is geen kant-en-klare realisatie van een *deus otiosus*, die een zelfgenoegzame 'onbewogen beweging' of een filosofische *causa causarum* is, maar een zich ontplooiend Mysterie. Dat ontvouwt zich in de evolutie – die goddelijke emanatie – eerst als materie, daarna als leven, en ten slotte als bewustzijn. In

dat bewustzijn wordt God Logos en Ethos, en Pneuma en Pathos. Aldus brengt de Vader inderdaad de Zoon voort, en beiden brengen de Geest voort, die de mensheid 'ver-geest-elijkt', geest-driftig maakt. Waarom heeft de theologie zich zo het hoofd gebroken over de fameuze drie 'personen'? Personae zijn nog altijd 'rollen' uit het Griekse theater. Het zijn dus de drie dimensies waarin het Mysterie zich ontplooit, zelfs de drie 'rollen' die het op het theater van de fenomenaliteit speelt. Het totale godsbeeld is driedimensionaal.

Die verbeelding van het Mysterie heeft een merkwaardige consequentie. Het hedendaagse christendom heeft 'vadermoord' gepleegd door de natuur te desacraliseren; het heeft de Geest vleugellam gemaakt door de mystiek te verdringen. Het is christocentrisch geworden, heeft zich vastgeklampt aan de geboekstaafde leer en is ontaard in een hermeneutiek. Het heeft die leer zodanig vertheologiseerd dat het nu met ontzetting moet vaststellen dat de dynamiek uit de religie verdwijnt. Het heeft nooit de zen-uitspraak begrepen: *If you meet the Buddha, kill him*.

Het was niet mijn bedoeling uitspraak te doen over de overgeleverde algoritmen rond het christelijke godsbeeld, maar de onderliggende algebraïsche structuur ter discussie te stellen. Algoritmen functioneren als verbindende tekens en kunnen nooit op hun redelijkheid ondervraagd worden, want tekens zijn nooit redelijk, ze 'be-teken-en' alleen iets. Maar algebraïsche structuren moeten 'redelijk' zijn. Zo blijkt het christelijke godsbeeld integreerbaar te zijn in een *Vernunftreligion*.

(2) De schepping

Een van de algoritmen van de christelijke leer is dat God in den beginne de wereld uit het niets geschapen heeft. Men kan die 'mythe' als volgt vertalen: de kosmos is duidelijk een

‘werking’, *ergeia*, die een bron van energie, *en-ergeia*, nodig heeft. Wat wij God noemen, is in elk geval Energie, de kracht die de wereld emaneert. ‘Het begin’ van de tijden is dan het moment waarop de energetische balans verbroken wordt en in een kwantumfluctuatie de big bang plaatsvindt. ‘God schept uit het niets’ betekent (ook volgens Eriugena) dat God uit zichzelf schept. Hij is immers het N-iets, de Leegte. De idee van de emanatie dringt zich ook hier op. Zelfs de grootste positivist kan die voorstelling aanvaarden, als hij inziet dat hetgeen we hier in rationele termen beschrijven, vroeger in mythische termen beschreven werd. Maar het verhaal is hetzelfde, alleen de taal is anders.

(3) Christologie

a. *Incarnatie*. Dat Christus de zoon van God is, kan men vanuit de mystiek verklaren. Wie één wordt met zijn diepste natuur, wordt die natuur. Het is de golf die zijn golfbewustzijn verliest en alleen nog oceaanbewustzijn kent. De golf is zee geworden. Zo wordt een mens, wiens natuur één wordt met de natuur van God, zelf zoon van God. In potentie is elke mens een christus, een zoon van God. Incarnatie is dus geen dwaze idee, alleen moet ze van haar mythische connotatie ontdaan worden om deel te worden van een *Vernunftreligion*.

b. *Het lijden van Christus* wordt meestal in de mythisch-historische sfeer verteld, maar ieder redelijk mens voelt aan dat het passieverhaal wel sterk opgeklopt is met betrekking tot fysiek lijden.¹⁰⁰ Er zijn immers duizenden mensen op die manier terechtgesteld. Moeten we dan niet een verklaring zoeken in het mystieke lijden? Het zwaarste psychische lijden ligt in de pathos ten opzichte van het Mysterie, waarin men via de mystieke weg totaal is opgenomen, terwijl men in een

¹⁰⁰ Daarom schrijft Halldór Laxness in *IJslands Klok*: ‘Wie heeft er nu het meest geleden: God voor de mensen, of de mensen voor God?’

universele empathie met de wereld verbonden blijft. Het lijden van Christus is het lijden van de *bodhisattva*.¹⁰¹

c. *Verlossing van de erfschuld* betekent niet dat die schuld kwijtgescholden wordt, maar dat de mens in de mogelijkheid wordt gesteld ze af te betalen. Wat is echter de weg van de vergeestelijking waarop ik mijn mystieke talenten kan ontplooien? Christus zegt: 'Ik ben de weg. Doe wat Ik u heb voorgedaan.' Realiseer uw hoogste pathos en uw hoogste ethos, en dan zal – zoals ook zen leert – de hoogste eenheidservaring u geschonken worden.

d. *Verrijzenis*. Dit dogma lijkt op louter mythische gronden te steunen. Vanuit mystiek standpunt betekent het dat een mens in staat is geweest de eenheidservaring $S = 0$ te realiseren, daarmee ontsnappend aan de *samsara* van leven en dood in het *parinirvana*. Daarmee wordt een perspectief geopend voor alle mensen. Maar misschien betekent het dat Christus herrijst in de vergeestelijking van de wereld, dat hij dus niets anders is dan het beginpunt van een proces.

Ik heb met deze 'verklaringen' geen enkele theologische pretentie. Ik weet wel enigszins hoe ingewikkeld de objectieve geschiedenis van al die dogma's is en ik voel me helemaal niet bevoegd om op dit terrein enige uitspraak te doen. Bovendien is daarmee het verhaal niet rond. Het toont alleen aan hoe ikzelf, vanuit filosofisch standpunt, heb geprobeerd aan te tonen dat al die oude symbolen een diepere betekenis hebben, die vaak door het mythische verhaal wel tot leven gebracht worden voor de gelovige, maar even vaak de diepere redelijkheid verduisteren. Want mythen die gecombineerd zijn met macht, gedragen zich onderdrukkend. Daarom heeft de kerk al te lang het mythische aspect van haar dogmatiek te

¹⁰¹ Een *bodhisattva* is een *arhat*, een heilige, die op het punt staat het *nirvana* te bereiken, maar die dit uitstelt om de mensheid te kunnen helpen.

veel geaccentueerd. De mystieke interpretatie werd uitgeschakeld en de orthodoxe theologie moest de dogmatiek een redelijk gezicht geven. Is ze daarin geslaagd? Dat zal men aan de religieuze praxis in ontwikkelde maatschappijen moeten vragen.

Met wat goede wil kan het christendom dus – in zijn dogmatiek, en niet alleen in zijn moraal – geïnterpreteerd worden als een *Vernunftreligion*. Dat is weliswaar niet zo eenvoudig als bij het boeddhisme, dat nooit de mystieke grondervaringen in een onaantastbare dogmatiek heeft bevroren. Bovendien is het christendom sterk geprofileerd door zijn twee belangrijkste historische aspecten. Zijn Griekse traditie bracht het in de greep van het rationalisme, resulterend in een al te vroege fixatie van de leer en in een verkrampde apologetica. Zijn Romeinse traditie bracht het in de greep van de macht: wie durfde te twijfelen aan de dogmatiek werd met machtsmiddelen tot de orde geroepen. Maar misschien leidt de donkere nacht van de religieuze crisis waarin de westerse wereld zich bevindt, eenmaal tot het morgenrood van de heropstanding. De zon staat nog altijd op in het oosten.

De religies van de leegte

Het land met de rijkste religieuze diversiteit is ongetwijfeld India. Het was in zekere zin ook het land met de meest speelse vrijheid in de interpretatie van het numineuze. Wie alleen oog heeft voor de volksreligies, zal zich gemakkelijk voorstellen dat India alleen maar polytheïstische religies kent, want overal duiken goden en godinnen op. Maar in een land met zoveel armoede hebben de goden een florissant bestaan. In de oudste vedische tijden¹⁰² stelden die goden natuurkrachten voor, zoals de wind, het vuur en het water, of psychosomatische toestanden of levenssituaties. Men beschouwde die krachten als een soort personen, maar samen met het ontstaan van het zielsbegrip werden die goden ook meer en meer vergeestelijkt en werden de natuurverschijnselen als hun lichamen beschouwd. De goden waren echter ook zelf aan de wet van het *karma* onderworpen.

Zoals in veel gevallen van polytheïsme, ontstond hieruit het monotheïsme. In India noemde men de ene God Íśvara, de Heer. Die vertoonde alle kenmerken van de ene oppergod uit de grote monotheïstische religies: almachtig, eeuwig, enig en puur geestelijk. Die Íśvara was echter geen deus faber die de wereld uit het niets maakte, maar de wereld emaneerde uit hemzelf en hij stelde de universele orde in, namelijk de orde van de natuur en de morele orde van de mens. Die God was

¹⁰² De vedische periode wordt verdeeld in drie subperioden: 1) tijdvak van de godenhymnen (2000-1000 v.C.); 2) de periode van de offermystiek (de *brahmana's*) (c. 1000-750); 3) de periode van de *upanishaden* (c. 750-c. 550).

verheven boven de wet van het *karma* en kon de mens helpen in zijn verlossingsproces. Die God herinnert ons sterk aan de God van het jodendom, het christendom en de islam. Er is echter wel een onderscheid. Íśvara werd soms theïstisch geïnterpreteerd, waarbij het onderscheid tussen God en de wereld absoluut was, zodat er een dualistische opvatting bestond die kenmerkend is voor de religies van het Nabije Oosten. Íśvara was echter geen schepper, want materie en zielen zijn even eeuwig als God, hoewel God aan de wereld de ordepatronen had opgelegd. We kunnen zeggen dat hij de oerchaos omgezet heeft in een kosmos. In andere gevallen werd Íśvara panentheïstisch geïnterpreteerd: God is weliswaar meer dan de wereld, maar de wereld is een deel van God.

Dat alles kan men moeilijk typisch Indiaas noemen. Het werkelijk kenmerkende van het Indiase godsbeeld ligt op de eerste plaats in het *brahman*-concept, de onpersoonlijke God. Die laatste opvatting vindt men reeds in de *upanishaden*, waar *brahman* het bestaansmysterie is dat alles omvat, en waarvan het *atman*, het zelf, een deel is. Dat maakt het godsconcept los van elke vorm van antropomorfisme, het gevaar dat het monotheïsme altijd bedreigd heeft: een persoonlijke God wordt zo gemakkelijk een Superman. Ik ben niet de enige die nooit in het reine is gekomen met de persoonlijke God. Dat is een van de godsbeelden¹⁰³, dat zeker zijn oorsprong heeft in primitieve voorstellingen van God als opperhoofd, als koning, als heerser over het rijk der hemelen. Zelfs Bubers *Ich und Du*¹⁰⁴ heeft mij niet kunnen overtuigen, omdat het nogal een simplisme is het voor te stellen alsof de menselijke relaties kunnen worden ingedeeld in twee soorten: de Het-relatie en de Gij-relatie. De wereld bestaat ook nog uit krachtvelden, waar ik niet buiten kan gaan staan, maar waar ik direct

¹⁰³ Cf. infra.

¹⁰⁴ *Ich und Du* is de titel van een werk van Buber, 1923.

aan deelneem. Bovendien bestaat tussen Ik en God een onvoorstelbare wanrelatie. Als ik naar het immense wonder van het heelal kijk, hoe kan ik dan mijn bescheiden tuintje hiermee vergelijken? En hoe kan ik dan mezelf, kleine tuinier, vergelijken met de tuinier van het heelal? Ik vind die vergelijking niet alleen armzalig en onwerkelijk, maar ook verschrikkelijk pretentiekus. God is voor mij toch wat anders dan mijn broer in de hemel. Nu besef ik wel dat dit laatste beeld het het best doet in alle volksreligies, maar ik wil het overweldigende bestaansmysterie niet herleiden tot wat flowerpower. Bovendien beantwoordt een dergelijke God het best aan de *do-ut-des*-interpretatie¹⁰⁵ van religie. Maar ik wil God niet herleiden tot de grote magiër. Ik weet dat de theologen zullen zeggen dat ik niets van het christendom begrijp, en ik moet nog toegeven dat het waar is ook, maar ik weet wel uit eigen ervaring wat religie is. Geconfronteerd met het enorme wonder van de kosmos kan ik me toch maar moeilijk voorstellen dat de God van Abraham, Isaak en Jakob daar de schepper van is. Dat betekent niet dat ik geen eerbied heb voor de Bijbelse God, maar dat een dergelijke God, die zich ontpopt als de aanvoerder der joodse heerscharen, ook nog het onpeilbare *brahman* achter de fenomenaliteit zou zijn, is voor mij als filosoof toch wat te veel. Dat was allemaal best mogelijk in het primitieve wereldbeeld van de hoogdagen van het jodendom, maar onze kennis van het heelal is zodanig toegenomen dat we ons verplicht voelen God te plaatsen in de context van die overweldigende kosmos. Ik wil loskomen van de oude magie en komen tot de werkelijke tover van het Mysterie. Ik wil geen mannelijke of vrouwelijke god, ik wil een God die geen projectie is van de mens, ook als wij hem voorstellen als een beeld van onszelf om hem bespreekbaar te maken.

¹⁰⁵ 'Ik geef opdat jij zou geven.'

Brahman kan nooit een object van onze kennis worden: alleen zijn oeropenbaring in de wereld kan ik vanuit de kennis benaderen. Een westerling zal dit al snel interpreteren als het absolute dat op geen enkele manier toegankelijk is voor de mens, een soort *Fremdkörper* in zijn alledaags bestaan. Maar ik kan me ook voorstellen dat dit *brahman* een krachtveld is waarin ik ben geplaatst en dat op elk ogenblik mijn bewustzijn beïnvloedt, zoals een magnetisch veld – dat ook alleen waarneembaar is in zijn werking – een magneetnaald beïnvloedt. Ik baad in het Mysterie, dat ik daarom ervaar. *Brahman* is dus een ‘God’ van de mystieke ervaring. Die opvatting over het Mysterie vereist een grotere geestelijke kracht van de mens dan de God in de hemel, die ons graag ziet en bereid is ons te helpen om in zijn eigen mislukte schepping te overleven en de verlossing te bereiken.

Íśvara mag als **beeld** van God rustig blijven bestaan, want het is het enige toegankelijke voor de kleine man, terwijl *Brahman* in feite een God voor de mysticus is. Betekent dit dus ook dat de persoonlijke God van het christendom een God is voor de niet-mysticus? Men zou vaak geneigd zijn dat te denken, als men ziet hoe ook de mystici in de monotheïstische systemen zich liever overgeven aan de eenheidservaring met het absolute, dat zij de God van het Niets noemen. De mystiek is toch de hoogste vorm van godservaring, hoog verheven boven het devotionele en magische *do-ut-des*.

Het boeddhisme heeft ten slotte het godsconcept herleid tot een *śunyata*, een Leegte. Het neemt daarbij radicaal afstand van de idee dat wij ons onder God ook maar iets kunnen voorstellen. Ik weet dat dit een zware belasting is voor de eenvoudigen van geest, maar hogere wiskunde is ook een zware belasting voor het niet-ontwikkelde verstand. Dat doet echter geen afbreuk aan de juistheid ervan. Zij die dit niet begrijpen – en dat zijn niet altijd de geringsten – spreken dan van een nihilisme. Maar is dat niet eerder de hoogste vorm

van realisme? Waarom praten wij altijd over dingen die we toch niet kennen, waarom verbergen we onze onkunde achter woorden? Is het geestelijk niet veel gezonder zich over te geven aan dat hoogste Niets in de meditatie, die toch niets anders is dan het aanvaarden dat God een absoluut Mysterie is? Wat betekent dat eeuwige gepraat met God, al dat verbale geweld in gebed en gezang, met orgel en trompetgeschal? Is dat alles niet een vorm van zelfbedrog, of minstens van troost in bange dagen? Of van magische bezwering van onze diepste angst?

De God van het christendom is geen sterke God, het is een God voor zwakken en hulplozen. Een moeilijke god, die ons oeverloos laat smeken en vragen vooraleer hij bereid is ons uit onze ellende te verlossen. Een God die, zelfs als we met honderdduizenden staan te schreeuwen, doof blijft in zijn eigen zelfgenoegzaamheid. Ook als de scharen de moed verliezen, zijn er nog de priesters die de nieuwe zang inzetten en het vertrouwen hoog proberen te houden, want de liturgie is hun leven.

Ach, als iemand mij maar eens kon uitleggen wat een persoonlijke God is, zonder antropomorfie, zonder de definitie van Boëthius¹⁰⁶, zonder de pathos van Martin Buber, zonder Bijbelse verhalen... maar klaar en duidelijk, en zodanig dat het ook nog zin heeft binnen de kosmische context. Ik ken mijn plaats in het heelal, ook al kan ik ze mij niet op schaal voorstellen, en ik weet dat ik minder dan een stofje ben. In de Middeleeuwen woonde God boven de zevende hemel en was hij dus niet zo veraf, maar nu is God zo oneindig ver van ons verwijderd dat zelfs zijn *omniscientia* ons nogal ongeloofwaardig overkomt. Als God op elk ogenblik met elk schepsel bezig en begaan is, dan heeft hij weet van al het verdriet en al het lijden in de wereld. Hij moet zich dan toch wel onbehaaglijk

¹⁰⁶ Boëthius (ca. 480-525), cf. ICF, Deel IIIA, p. 307vv.

voelen als hij nog steeds wil doorgaan voor de God van de oneindige liefde. Zouden we dan toch niet beter, met Lame Deer¹⁰⁷, aannemen dat God niet goed is, maar goed en kwaad, zoals de gehele natuur goed en kwaad is, zoals jij en ik goed en kwaad zijn? Als ik leef in Brahman, dan stel ik Brahman niet verantwoordelijk voor mijn eigen ellende, ik neem aan dat die nu eenmaal tot het bestaan behoort. Brahman hoeft ook niet goed of liefdevol te zijn, Brahman is het oneindige, donkere mysterie waarin ik 'hang' en dat mij innerlijk vervult van een hogere ervaring en zo diepte aan mijn leven geeft. Al het verdriet aan de oppervlakte kan die diepte niet verstoren. Ik heb geen cynische God nodig, die Job op de mesthoop doet belanden om hem op de proef te stellen. Hoe moet immers een alwetende God iemand op de proef stellen? Brahman zou mij van al die naïviteiten en troostvolle verhalen kunnen verlossen. Waarom spreekt God in verhalen? Is dat geen post-hocinterpretatie om aan de Bijbel zin te geven? We hadden immers liever een degelijk filosofisch werk gehad, een visie op het bestaan, dan al die in de loop der tijden bijeengeveegde woorden en verhaaltjes, hoe symbolisch ze ook mogen zijn. We zijn immers geen analfabeten meer. Bovendien is de huiver voor het heilige woord ons al lang vreemd. Woorden zijn geen werkelijkheden maar beelden, en vaak vervormde beelden. We willen terug naar de werkelijkheid, naar de ervaarbare grond en niet naar het intermediaire verhaal. Daarom spreekt Brahman de moderne mens meer aan dan de Bijbelse god-persoon.

Theologen hebben de zwakke kant van de God-persoon gevoeld, maar willen daarom nog niet spreken over een niet-persoon zoals de mystici, of over een krachtveld, zoals de oosterse religies; zij ontsnappen in de trans-persoon. Ik houd niet van dat soort 'trans'-woorden, ze zijn

¹⁰⁷ Cf. ICF, Deel II, p. 242.

ontsnappingsroutes uit de anomalieën waarin men terechtkomt. Ik wil een eerlijke en open God, hij mag duister zijn als duizend nachten, maar hij moet al de eerlijkheid van de Leegte in zich dragen. Hij moet mij niet verlossen, hij moet me bevruchten, hij moet me een innerlijke volheid geven die samenvalt met zijn leegte.

Vaak begrijpt men niet welke geestelijke moed het vraagt om een echte boeddhist – niet een volksboeddhist, maar een filosofische boeddhist – te zijn. Als ik vaststel hoe aantrekkelijk de *Bhagavad-Gita*¹⁰⁸ ook voor westerlingen is, welke invloed het theïsme van Ramanuja¹⁰⁹ heeft gehad, hoe het volk zich liet verlokken door het vishnuïsme¹¹⁰ en het shivaïsme¹¹¹, besef ik dat dit niet uit een drang naar de ultieme, ene God ontstond – een verklaring die men bij veel westerse theologen aantreft – maar omdat de meesten niet in staat waren het boeddhisme zelf in al zijn zuiverheid te dragen. Zelfs binnen het boeddhisme werd de Boeddha zelf op het altaar geplaatst en wonnen de figuren van de *bodhisattva's*¹¹² steeds meer veld. Maar het was niet dat wat de Boeddha onder de bodhiboom had geschouwd, hij had de Leegte van het Mysterie ervaren en het *dharma*-karakter van de fenomenaliteit¹¹³ gezien. Al wat mijn leven bepaalt is *maya*, schijn, en de ultieme werkelijkheid is leeg en mij alleen bekend als grond van mystieke ervaring. Men moet geestelijk uitermate sterk zijn om in die

¹⁰⁸ De *Bhagavad-Gita* is een hindoeïstisch devotioneel dichtwerk dat ontstaan is tussen de 5^{de} eeuw v.C. en de 2^{de} eeuw n.C., het vormt het zesde boek van de *Mahabharata*.

¹⁰⁹ Ramanuja (1017?-1137?) is een Indiaas filosoof uit de vedanta-traditie, die een theïstisch systeem ontwikkelde.

¹¹⁰ Vishnu was de hoogste god in het systeem van Ramanuja. Hij is een zeer populaire god in het hindoeïsme.

¹¹¹ Zie J. Gonda, *Die Religionen Indiens*, II, p. 188-252.

¹¹² Cf. noot 101.

¹¹³ Dit betekent dat alles met alles in één groot netwerk verbonden is, en dat ikzelf maar een bestaansflits ben.

context te kunnen leven en er het geluk in te vinden. Maar vanuit filosofisch standpunt is het de zuiverste religie: *anatman* en *śunyata*, veranderd realiteitsbewustzijn en verlossing van ego-intentionaliteit en verbeelding, eenheidservaring met de eigen boeddhanatuur en die van alle dingen in het *nirvana*... Ik kan me geen zuiverder religie voorstellen, maar ook geen zwaardere belasting voor het menselijk intellect. Staren in de duisternis geeft weinig vreugde aan het oog. Vanuit het standpunt van de religieuze praxis kan ik begrijpen dat de mens zich meer aangetrokken voelt tot een verbeeldend theïsme, maar de mystiek leert ons dat de 'ontbeelding' de enige weg is naar de diepste Realiteit. De ultieme vraag naar het wezen van de religie is een filosofische vraag. Dat betekent dat het antwoord misschien psychologisch ondraaglijk is, maar dat is de kwantumfysica wellicht ook. De Waarheid is echter geen functie van de menselijke verbeelding. De God-persoon mag dan wel meer beantwoorden aan de menselijke geestelijke behoefte, voor mij blijft het altijd een veredeld antropomorfisme: God denkt, God wil, God is vertoornd, God wreekt zich... allemaal mooi Bijbels, maar voor mij toch altijd zwak-religieus. 'De mens moet zozeer van de minne bezeten zijn, dat hij zichzelf en God moet vergeten, en niets meer is dan minne'¹¹⁴ (Ruusbroec): dat is pas zuivere religie, dat is boeddhisme zonder Boeddha.

¹¹⁴ Zie noot 37.

Relatie tussen de religies

Hoe uniek is het christendom?

Het christendom heeft zichzelf altijd beschouwd als de ene, ware religie. Daardoor kwam het uiteraard in conflict met alle andere religies, waarvan sommige er dezelfde pretentie op na hielden. Die conflicten gaven veelal aanleiding tot onchristelijke kruistochten en kettervervolgingen. Maar de wereld is klein geworden en we voelen ons verplicht elkaars opvattingen te eerbiedigen. In een historisch perspectief geplaatst is het bijna idioot te noemen dat het christendom zich ooit heeft voorgesteld dat het religies als het jodendom, de islam, het boeddhisme of het vedantisme zou kunnen verdringen. Doordat het gerelateerd was aan een hogere vorm van cultuur kon het primitieve mensen met primitieve religies wel voor zich winnen, maar ten koste van wat? Vine Deloria, de Sioux-indiaan, zegt: 'Eenmaal hadden wij het land, en jullie het boek; nu hebben wij het boek en jullie het land.'¹¹⁵ Comparatief denken gaat uit van de idee dat een religie altijd waar is voor iemand, maar nooit an sich. Bovendien realiseert het zich dat een religie altijd een oppervlaktestructuur is. Een eerste stap naar tolerantie is dat we, in het voetspoor van Popper¹¹⁶, ook eens proberen het standpunt van de andere te begrijpen.

¹¹⁵ Cf. U. Libbrecht, o.c., Deel II, p. 245.

¹¹⁶ Ibid., Deel IIIA, p. 165vv.

Beperken we ons hierbij tot de figuur van Christus, die door het christendom beschouwd wordt als de enige weg tot God, hoe we die 'weg' ook moeten begrijpen (navolging?). Maar wat is nu uiteindelijk de meerwaarde van Christus ten opzichte van figuren als Boeddha, Mohammed of Confucius? Voor de gelovige zal dat wel geen probleem zijn, maar die bevindt zich in een bepaalde emotionele verhouding tot zijn stichter. Bijna als een verliefd persoon is hij niet meer in staat een rationeel oordeel te vellen. En hoe minder ontwikkeld een mens is, hoe hardnekkiger en emotioneler hij aan zijn religie vasthoudt, en hoe gemakkelijker hij in alle andersdenkenden baarlijke duivels ziet, die zijn God bedreigen.

In de oecumenische theologie leert men zalvend dat andere religies weliswaar een zekere waarheid bevatten, maar niet dé waarheid. De islam wil Jezus best als een profeet en een volmaakt mens beschouwen, maar niet als een God. Wil het christendom als wederdienst ook Mohammed beschouwen als een heilige? In India bestond wel een bewondering voor Christus, maar zo aanvaardde bijvoorbeeld Gandhi niet diens uniciteit¹¹⁷, noch het feit dat het christendom de enige ware religie is, noch dat de Bijbel de enige ware openbaring zou bevatten. In China kon men noch de idee van de triniteit, noch die van de incarnatie begrijpen, omdat dit voor niet-christenen concepties zijn die niet aan de redelijkheid zelf ontleend kunnen worden. Japanse christenen denken graag aan Christus als aan het Christusschap, naar analogie van het boedddhaschap. Maar ook de Indiase denker Radhakrishnan¹¹⁸ wenste Christus aldus te verstaan. Hij vond dat de praktijk van de liefde het enige criterium was dat de waarde van het christendom bepaalde, en niet de leer. Zelfs Hans Küng¹¹⁹ lijkt gewonnen voor

¹¹⁷ Cf. U. Libbrecht, o.c., p. 373.

¹¹⁸ Ibid., p. 376vv.

¹¹⁹ *Christen Zijn*, p. 319.

de idee dat Jezus tot Christus (Gezalfde) is geworden zoals Gautama tot Boeddha geworden is. Naar de Israëlitische traditie werd Christus aldus verheven tot Zoon van God.

Al die ideeën kunnen hier niet grondig besproken worden, maar het is voor mij duidelijk dat de dogmatische strakheid van het christendom het grootste struikelblok is voor de toenadering en de tolerantie tussen de religies.

Welke meerwaarde heeft het christendom?

We moeten hier wel degelijk een onderscheid maken tussen de religie als mystieke ervaring, de theologische bezinning en de religieuze praxis. Religies zijn in hun fenomenologische verschijning conglomeraten van alles en nog wat. Gezien hun historische evolutie en hun gerichtheid op alle standen en lagen van de maatschappij is dat ook vrij normaal. Maar dergelijke clusters kunnen moeilijk op hun interne waarde beoordeeld worden: welke criteria moet men bij de beoordeling gebruiken? Omdat de meeste religies zich niet kunnen beroepen op een innerlijke logische coherentie, en zich dus niet echt kunnen handhaven tegenover de kritische rationaliteit, moet men zich eerst afvragen of ze als *Vernunftreligion* kunnen worden beschouwd. Vervolgens moet de vraag gesteld worden naar hun 'toevoegbaarheid aan de kritische rationaliteit'¹²⁰, aangezien ze meestal niet integreerbaar zijn in een rationele levensvisie. Dat laatste is uiteraard een subjectief aspect: kan ik een religie ervaren als compatibel met een wetenschappelijke kijk op het leven, of geeft die 'toevoeging' aanleiding tot een schizoïde levensgevoel? Een creationist¹²¹ – die gelooft dat het scheppingsverhaal in Genesis letterlijk moet worden genomen – kan niet terzelfder tijd de

¹²⁰ Cf. ICF, Deel IIIA, p. 224vv.

¹²¹ Cf. *ibid.*, p. 290-298.

wetenschappelijke verklaring van de big bang aanvaarden. Religies van het boek hebben het altijd moeilijker met de wetenschap, omdat zij gebonden zijn aan woorden en hoogstens wat speelruimte hebben door allegorische interpretaties, die een kritisch rationalist moeilijk ernstig kan nemen.

Nu kan men zich voorstellen dat de religie nog altijd een overkoepelende functie heeft, zoals in de Middeleeuwen: wat niet strookte met onze religie, hoe wetenschappelijk het ook is, is vals. Reeds Eriugena wist dat men bij een botsing tussen geloof en rede steeds voorrang moet geven aan de rede.¹²² Maar in de praktijk is dat nooit het geval geweest. Aristoteles werd aanvaard, voor zover hij niet in strijd was met de waarheid des geloofs. Bovendien werd Eriugena veroordeeld. Moet de religie dan ook de wetenschap integreren? Dat heeft ze vaak geprobeerd, en haar laatste wapenfeit was wel de strijd tegen de evolutieleer. Maar religies beschikken niet over modellen om de wetenschap te beoordelen: wat kan een religie vertellen over de juistheid van kwantumfysica, kosmologie, chaosdynamiek of erfelijkheidsleer? Welke zin heeft het dat het Vaticaan een colloquium organiseert over het ontstaan van de wereld? Dat is een taak voor de wetenschap en niet voor de religie. Omdat men dat begint in te zien, trekt men zich terug op de ethische dimensie van de wetenschap. En daar heeft men ongetwijfeld spreekrecht.

Is het waar dat de ware godsdienst een humanisme moet zijn? Dat hij aandacht moet hebben voor alle facetten van het menselijk leven? Dat is slechts waar in die zin dat de liefde (*maitri*, *karuna*) moet corrigeren daar waar de rationaliteit zelf tekortschiet. Zo kan men de armoede in de wereld niet in één keer oplossen; er is dus alle ruimte voor daden van medelijden. Maar dat is een toestand die zich niet kan bestendigen,

¹²² Cf. p. 75.

zelfs niet als Jezus zegt dat je de armen altijd bij je zult hebben. Als alle armoede uit de wereld verdreven is, heeft de religie dan haar betekenis verloren? Men kan religie dus niet definiëren als een zuiver maatschappelijk verschijnsel. Haar taak lijkt op die van de geneeskunde: hopen dat ze eenmaal overbodig wordt. Als de humanistische taken verdwenen zijn, heeft de religie dan nog zin? Of komt ze dan pas tot zichzelf in de mystieke verhouding tot het Mysterie?

Religie mag geen overkoepelende pretenties hebben: zij kan noch de naturaliteit, noch de rationaliteit in zich opnemen. Strevend naar transcendente waarden zijn veel religies dualistisch geworden: de natuur moet overwonnen worden, want ze is fundamenteel slecht; dat geldt uiteraard ook voor de menselijke natuur. Nochtans veroordeelt de religie regelmatig menselijke gedragingen met als enige argument dat ze 'tegen de natuur' zijn. Als ze zowel zichzelf, als de naturaliteit, als de rationaliteit wil overkoepelen, stelt ze zichzelf aan als de *philosophia perennis*. Dat heeft ze uiteraard de hele Middeleeuwen lang gedaan, maar toen bestond er geen echte wetenschap. Dat kan alleen al niet omdat ze zelf slechts een van de bestaansdimensies is. Die integratie is de taak van de filosofie en niet van de religie.

Het christendom wijst er graag op dat er in het Oosten religies bestaan die zich niet bekommeren om de materiële welvaart van de mensen. We zullen ons verder afvragen of dat waar is.¹²³ Maar in het algemeen kan men stellen dat dit niet de taak is van de religies, maar van de staten. Zolang de laatste er niet in slagen die taak te vervullen, zullen de religies, aangedreven door de liefde, een deel van de opgaven op zich nemen. Maar als zij zich dat als een waarde criterium toe-eigenen, dan lopen zij het gevaar dat zij 'rijstkomchristenen' kweken, en dat de rijst een ruilmiddel wordt voor de zielen.

¹²³ Cf. ICF, p. 436-466.

De liefde is echter een innerlijke stemming die ontstaat uit de mystieke ervaring: het is dus de taak van de religies die innerlijke ‘zachtmoedigheid’ te cultiveren, en die uit zich op een volkomen natuurlijke en spontane manier als naastenliefde. Men kan zich echter wel afvragen of de religies als structuren daarbij noodzakelijk zijn, tenzij omdat zij door hun geschiedenis over een pedagogisch-sociaal *framework* beschikken.

Religies zullen hun blijvende maatschappelijke taak vinden in het domein van de grenssituaties: hoe integreren we lijden, dood en strijd in een levensvisie? Het is duidelijk dat de wetenschap hier alleen maar grenzen kan verschuiven, maar geen zinvolle interpretaties kan aanbieden. Ondanks de beste geneeskunde worden we nog steeds ziek en gaan we nog steeds dood. Hoewel de ‘oplossingen’ die de religies aanbieden berusten op geloof en hoop, en niet op kennis, leren zij de mensen omgaan met het onontkoombare lot. Zo heeft het christendom de hoop gericht op het eeuwige leven, het boeddhisme op het uitschakelen van het zelfbewustzijn en de gerichtheid op de karmische eeuwigheid.

Vaak probeert men aan te tonen dat de ene religie redelijker is dan de andere. Dat geldt misschien ten opzichte van de meeste primitieve religies, maar het blijft een gevaarlijk criterium. Want wat betekent ‘redelijk’? Dat is een filosofisch concept dat in wezen alleen herleidbaar is tot een logica, en de meeste religies zijn weinig logisch. In feite kunnen wij dat van hen ook niet eisen, omdat hun grondaxioma’s (dogma’s) niet kunnen worden getoetst aan de fenomenaliteit. Dat Christus verzezen is, is duidelijk een oncontroleerbaar geloofspunt, evenzeer als het feit dat het *nirvana* bestaat. Daarom heb ik eerder al voorgesteld zich te beperken tot de vraag naar de *Vernunftreligion*. Uiteraard zal de theologie proberen aan te tonen hoe redelijk de eigen religie is – en hoe onredelijk de andere zijn – maar het gaat hier niet om rationaliteit,

maar om redelijkheid in de brede zin van het woord: is geloof in een bepaalde religie al dan niet een bewijs van irrationaliteit? De rationaliteit zet zich vaak af tegen de emotionaliteit, maar mystiek is niets anders dan transcendente emotionaliteit (cf. supra). En die leent zich niet tot het vergelijken van religies. We moeten dus meer dan voorzichtig zijn met dergelijke waardecriteria en goed voor ogen houden dat 'redelijkheid' veelal te maken heeft met de eigen filosofische horizon waarbinnen men leeft. Wie bijvoorbeeld het boeddhisme niet begrijpt, zal de indruk hebben dat het een onsamenvattend filosofisch geheel is; maar wie is binnengedrongen in de Indiase denkwereld, zal het beschouwen als een van de meest rationele religies.

Laten we nu even kritisch ingaan op enkele van de criteria die vaak worden aangehaald om de superioriteit van het christendom te bewijzen. Wij zullen vaststellen dat een groot gebrek aan veldkennis van de andere religies hierbij een enorme rol speelt. Ik zou durven voorstellen dat men eerst comparatieve filosofie studeert vooraleer men oordelen uitspreekt.

Vaak probeert men de meerwaarde van het christendom te koppelen aan de zingeving, die zowel de zorg om het aardse leven als die om het leven na de dood omhelst. Men probeert die te koppelen aan de overgeleverde mythen en verhalen in de Bijbel. Die teksten eisen uiteraard geloof, en soms wel wat blind geloof. Ze behoren ook tot een bepaalde traditie: zo zal de christen de zin van zijn leven niet zoeken in de Koran of in boeddhistische geschriften. Een van de redenen is dat de Bijbelse geschriften in grote mate het huis van de culturele ontplooiing van het Westen vormen: zij verlenen een zekere vorm van herkenning en geborgenheid. Wij moeten ons echter goed realiseren dat dit ook voor andere religies geldt: met hoeveel vertrouwen en heilige huiver klampt een islamiet zich niet vast aan zijn Koran? Het christendom heeft dan ook

slechts een meerwaarde voor de christen. Ik ben er altijd voorstander van geweest dat men niet rusteloos gaat shoppen in het grootwarenhuis van de religies, maar liever een reductie toepast op zijn eigen traditionele geloof, dat men desgewenst – maar dan ernstig – tot nul kan reduceren, zodat alleen de innerlijke ervaring overblijft. De theologie zal echter altijd in de richting van de kerkstructuur kijken en beweren dat religie een collectieve aangelegenheid is: men moet zich bijgevolg bij een bestaande godsdienst aansluiten om de eeuwige zaligheid te bereiken. De paus van Rome heeft immers de sleutels van het koninkrijk in handen. Maar dat staat diametraal tegenover de eenzaamheid van de mysticus, die zeer goed weet dat de mystieke ervaring een persoonlijke aangelegenheid is en dat bijna alle vormen van collectieve mystiek berusten op psychische aberraties. Ik koester een fundamenteel wantrouwen tegenover de groepsemotionaliteit van pinksterbewegingen – ze herinneren mij te veel aan de collectieve ‘waanzin’ van het publiek bij muzikale performances. Rituelen behoren eigenlijk tot hetzelfde genre, al gaat er dan een beheersing van uit, die ze echter weer uitlevert aan de sleur van de gewoonte, de stereotiepe herhaling en de verveling. Bijgevolg bevatten ze vaak geen belevingskern meer, en mede door de *do-ut-des*-sfeer die hen meestal omgeeft, veranderen ze in autonome offerrituelen die alleen nog proberen de goeden zoet te houden. Al die zaken zijn niet verkeerd zolang ze rond een belevingskern gebouwd zijn, maar vaak worden ze hol en voos vanbinnen. Ik zou rituelen en kerkstructuren toch nooit gebruiken als criteria van meerwaarde, omdat ze incommensurabel¹²⁴ zijn, en vooral omdat ze niet beoordeeld kunnen worden op hun authenticiteit.

¹²⁴ Dit betekent ‘onvergelijkbaar’. Men kan niet zeggen dat de ene liturgie hoogstaander is dan de andere. Want het enige criterium dat men daarbij gebruikt is de eigen culturele smaak. Het eigene komt altijd als mooier, smaakvoller en eenvoudiger over.

We kunnen in het voetspoor van Kant al onze aandacht richten op de ethische dimensie van een religie, en die als criterium van meerwaarde aanwenden. Maar hier loert het gevaar dat men het eigen *theoretische* en geïdealiseerde model gaat afzetten tegen de morele *praktijk* van de anderen. Men wijst daarbij op de vele immorele handelingen die binnen het kader van de andere religie gebeurd zijn... en vergeet wat zich allemaal in de eigen religie heeft afgespeeld. Ook schuift men de eigen wandaden graag af op de politieke macht, maar wat betekent het dan de spiritualiteit van een beschaving te zijn? Het christendom roept zich graag uit tot de geestelijke dimensie van de Europese beschaving en zou dat graag blijven in het verenigde Europa (Wat moeten die ellendige Turken nu toch in Europa komen doen? Waarom moest men die islamieten binnenhalen?). Maar Europa is het land van de naziterreur en van de holocaust – en christenen wassen in navolging van Pilatus andermaal hun handen in onschuld. Hoe vreselijk is het niet dat men in de islamitische wet toelaat dat iemands handen worden afgehakt? Vreselijker dan het feit dat men dat in het Kongo van Leopold II daadwerkelijk ook op grote schaal heeft gedaan?¹²⁵ ‘Het Westen kent zichzelf niet, maar houdt zich toch voor de maat der dingen’ (J.D.M. Derrett).¹²⁶ Graag verwijt men het hindoeïsme zijn kastenmaatschappij (en terecht!), maar daarbij vergeet men even graag dat de periode van de christelijke Middeleeuwen een standenmaatschappij kende, waarbij de kerk en de adel het recht hadden de kleine mens uit te buiten. We hebben er geen idee meer van onder welke verdrukking de gewone mensen toen leefden. Kerk en adel hadden alle macht en ze konden zich dan ook de rijkdommen der aarde toe-eigenen.

¹²⁵ Cf. Adam Hochschild, *De Geest van Koning Leopold II en de Plundering van de Congo*, 1998.

¹²⁶ ‘Gesetz und Moralität in orientalischen Religionen’, in C.H. Ratschow, *Ethik der Religionen*, p. 439.

Het verhaal van de kerk is nog goed bekend, omdat ze als machtsstructuur nog altijd bestaat, ook als we weten dat hiërarchische structuren fossielen zijn. De rol van de adel zijn we zowat vergeten, maar wie op de hoogte is van de geschiedenis van de 18^{de} en het begin van de 19^{de} eeuw weet hoe iedereen die enige carrière wilde maken slaafs aan deze door God aangestelde heren moest gehoorzamen. Dat was een schande voor het openbloeiende intellectuele Europa en de Franse Revolutie was dan ook een zeer begrijpelijke explosie van volkswoede. Helaas heeft ze een uiterst breed spoor van cultuurverwoesting achtergelaten. Daarom ben ik tegen dergelijke gezagsstructuren, waarbij de onfeilbare aan het hoofd staat en al de rest moet zwijgen. Degenen met spreekrecht worden eerst geïnaugureerd, de geletterden worden veroordeeld en in hun bestaan bedreigd. Maar moord op de vrijheid is moord op talenten en dus ook op menselijke transcendentie. Waarom luistert een kerk niet naar haar basis, die overvol zit met denkende mensen, en niet langer met een stel analfabeten die men met pracht en praal gemakkelijk kan bedwelmen? Omdat echte geleerdheid inzake religieuze aangelegenheden nog altijd het privilege is van een kleine en besloten kring van uitverkorenen die zich aardig hebben ingedekt met concepten als openbaring of boeken als de Bijbel of geschriften van kerkvaders, gekoppeld aan absoluut gezag en een eis tot onvoorwaardelijke gehoorzaamheid.

Waarom vergeet men even graag dat Boeddha al in 500 v.C. die kastenmaatschappij verwierp? Persoonlijk vind ik de *ahimsa*¹²⁷ tegenover dieren in het boeddhisme te extremistisch – zelfs insecten worden ontzien – maar toch is een dergelijke houding fijngevoeliger dan de bloedige offers van het Oude Testament. Wat moet ik mij voorstellen van een God die in dat soort vertoon genoeg scheidt? De heilige

¹²⁷ De geweldloosheid.

oorlog van de islam is uiteraard barbaars, terwijl onze kruistochten met heilige bedoelingen werden ondernomen. De inquisitie, de fameuze Bartholomeusnacht¹²⁸, het opstoken van ketters en de uitroeiing van de katharen¹²⁹ zijn ‘niet zo bedoeld’ geweest en moeten aan de morele onvolmaaktheid van de mens toegeschreven worden, maar ze behoren niet tot de *theorie* van de christelijke moraal. Het christendom heeft een groot deel van zijn macht te danken aan politieke manoeuvres: koningen en keizers zagen er een manier in om hun invloed uit te breiden. Zo was het een handig middel om de Saksen binnen te rijden.¹³⁰ En toen de conquistadores uitrukten om de Nieuwe Wereld te brandschatten, liepen in hun voetsporen de ijverige missionarissen mee, en was in Valladolid alleen de las Casas¹³¹ ervan overtuigd dat de indianen een ziel hadden. En ontplooidde de missionering van de 19^{de} eeuw zich niet in het spoor van de legers? Het is niet mijn bedoeling een *Kriminalgeschichte des Christentums*¹³² te schrijven, en ik heb ook geen enkel gevoel van haat omdat ik weet dat geschiedenis onomkeerbaar is, en men hoeft geen vergiffenis te vragen om dingen waarvoor men niet zelf verantwoordelijk is, maar ik durf toch te vragen om een beetje meer nederigheid. De geschiedenis van het christendom bevat veel goede dingen, maar is in haar totaliteit geen fraai verhaal. We moeten ook geen excuus zoeken in de parallelle schuld van anderen: het christendom is een boodschap van liefde, maar was dikwijls een vertoon van haat. Het is toch wel nuttig er eens over na te denken dat er in de boeddhistische wereld nooit een godsdienstoorlog is geweest. *Hinayana* en *Mahayana* hebben elkaar altijd gerespecteerd en nooit bestreden – vergelijk

¹²⁸ De nacht in 1572 waarin de Franse koning de hugenoten liet afslachten.

¹²⁹ Cf. Zoe Oldenburg, *Le Bûcher de Montségur*.

¹³⁰ In de tijd van Karel de Grote.

¹³¹ Bartolomeo de las Casas (1474-1566), missionaris in Mexico.

¹³² Het beruchte werk van Karl-Heinz Deschner.

dat maar even met de bloedige godsdiensttwisten tussen katholieken en protestanten in Europa.

Het is niet zo moeilijk mooie theorieën op te bouwen over hoe het allemaal zou moeten zijn, alleen de praktijk is het criterium voor de waarde van een religie – zoals ik ook bij Gandhi¹³³ heb gelezen. De leer van de liefde kan ons inzicht in de maatschappij wel ten goede komen, maar op de praktijk komt het aan. De religie valt niet samen met haar theologie, maar met haar fieldwork. Uit alles wat ik over de geschiedenis van de religies te weten ben gekomen, kan ik alleen besluiten dat het zinloos is criteria van vergelijking op te stellen. Er kan weleens een leerstellig punt zijn dat niet meer beantwoordt aan ons modern gevoel voor moraliteit – in de Koran staan er wel enkele – maar dan vraag ik van een religie dat ze voldoende soepel weet om te gaan met haar tradities en dat ze die heikele kwesties maar liever in haar historische annalen achterlaat. En dat is nu precies een hachelijk punt bij de religies van het boek. Zij zijn er zo van overtuigd dat inkt op papier de waarheid voor eens en altijd fixeert en dat ze geen recht meer heeft op groei en ontwikkeling. Daardoor worden ze wereldvreemd en totaal ongeschikt voor een veranderende wereld. Daarom heb ik in het boeddhisme altijd zijn grote soepelheid bewonderd: dat iets geschreven staat, heeft geen diepere waarde, omdat het altijd op een bepaald punt in tijd en ruimte is opgetekend. Religie is tenslotte geen verzameling geschriften, maar iets wat in het hart van de mens leeft. Ik vind het veel hoofser dat we maar liever allemaal zwijgen over ons verleden, dat we niet proberen aan te tonen dat onder al die schurken toch nog de kleinste schurken zijn, dat we zeker niet onze heilige geschriften gebruiken om onze onheilige daden goed te verbergen.

¹³³ Cf. K.L. Seshagiri Rao, *Mahatma Gandhi and Comparative Religion*, p. 31vv.

Men gaat er graag prat op dat de ideeën die de moderne wereldgemeenschap moeten onderbouwen in de westerse christelijke wereld zijn ontstaan. Dat is juist, maar ik heb soms het gevoel dat een *post hoc* hier als een *propter hoc* wordt aangewend. Is het niet zo dat het christendom geliberaliseerd en later gesocialiseerd is, precies door krachten van buiten de kerk? In de tijd van de verlichting is men zich, zeer voorzichtig, gaan opstellen tegen de al te grote pretenties van kerken en tegen de idee dat zij behoeders zouden zijn van de *philosophia perennis* en dat de moderne wetenschap niet tot het eeuwige geluk in het hiernamaals leidde en het kleine volk maar best dom en volgzaam bleef en getroost werd met rijstap en gouden lepels. De kerk heeft elke vorm van ontwikkeling naar een redelijker en rechtvaardiger wereld – althans in het begin – tegengewerkt. Misschien heeft het moderne Westen uiteindelijk meer te danken aan het opkomende humanisme dan aan het traditionele geloof. In veel – ook wetenschappelijke – zaken gedroeg de kerk zich veelal als een remmende factor, zich beroepend op de eeuwige moraal, eenmaal afgekondigd op de berg Sinai. Nooit stonden de kerken in de frontlijn als het ging om de structurele verbetering van het lot van de kleine mens, en eigenlijk hadden ze liever gehad dat onze sociale wetgeving beperkt bleef tot de ‘wercken van caritaete’. De universele ‘rechten’ van de mens zijn voor het eerst geformuleerd in het Westen, hoofdzakelijk in de naweeën van Wereldoorlog II. De universele ‘plichten’ laten nog altijd op zich wachten, want die zouden de heilige wereldeconomie – de religie van onze huidige wereld – kunnen schaden. Ik verwacht van het hedendaagse christendom dat het zijn gezag en macht aanwendt om een betere wereld te realiseren. Dat betekent op de eerste plaats dat het de strijd aanbindt tegen de ‘duivel’ van het economisme, dat niet alleen de aarde, maar ook de mensheid vernietigt omwille van het brutale gewin. De wereld dreigt geestelijk ten onder te

gaan aan de christelijk-fundamentalistische politiek van de Amerikanen, die vinden dat de wereld hen, en hen alleen, toebehoort, en dat het opstapelen van winsten een godgevallige levenswijze is. Als de spiritualiteit van de toekomstige wereld uit de Texaanse *Bible Belt* moet komen, weet je wat er ons te wachten staat: een oerdom fundamentalisme gekoppeld aan een ziekelijke jacht op persoonlijke rijkdom. Was dat de reden van Christus' komst op aarde? Als het oude Europa zich hier niet tegen verzet, zal de hele spirituele wereld binnen enkele decennia herleid worden tot enkele 'eremieten'. Nu moet het christendom zijn gepretendeerde meerwaarde bewijzen. Het moet radicaal opkomen voor de rechten van de aarde, voor de bescherming van de natuur, voor rechtvaardigheid en tegen de honger, tegen militair geweld. Het ziet met lede ogen de wapenhandel aan, maar lede ogen zijn ook ogen. Zijn voorzichtige, bijna gefluisterde protesten worden niet gehoord, en Israël zal er zijn slaap niet voor laten en de Amerikaanse president zal wel verder zoeken naar onbestaande wapens in Irak, misschien vindt hij al zoekende nog een oliebron. Wij zijn in de wereld maar kleine lieden, maar we zijn niet gek. Ik respecteer alleen een kerk die, uit hoofde van mensenrechten, durft over te gaan tot burgerlijke ongehoorzaamheid om de wapenhandel ongedaan te maken, in de plaats van audiënties te verlenen aan een stel politieke schurken die niet in het minst bekommerd zijn om de vele kinderen die geen eten hebben. Het is gemakkelijk omwille van heilige beginselen de geboortebeperving te verbieden, maar iemand met een beetje veldervaring weet dat dit op de eerste plaats een totale hervorming zou vragen van het economische systeem: niet langer gericht op winst voor multinationals en verrijking van hun aandeelhouders, niet langer afhankelijk van immorele marktpelletjes en beursgesjoemel, niet langer in dienst van de machtspolitiek van enkele grote landen, maar met als enig doel: rechtvaardigheid, vrede en

overlevingskansen voor iedereen. Ik wantrouw het moderne kapitalisme: het is een doortrapte vorm van egoïsme die zich zeer legalistisch profileert, maar als het eropaan komt zich beroept op het oude adagium *dura lex, sed lex*, en in wezen niet meer is dan een egoïsme met de glimlach. Als mensen aan dat brutale systeem met de handschoenen ten onder gaan, zal men zich verbergen achter de idee dat er nu eenmaal *winners* en *losers* zijn. Zelfs waar het volksgevoel zich verzet tegen imperialisme, zullen de kerken slechts voorzichtig bidden voor vrede in de wereld: baat het niet, het schaadt ook niet, en men kan zich met dergelijke heilige handelingen niet politiek verbranden. Het beschamende kolonialisme – in onze geschiedenisboeken vaak voorgesteld als de heilige zending van de christelijke beschaving¹³⁴ – is politiek in grote mate verleden geworden, maar de afschuwelijke nasleep is er nog altijd. Maar er is meer: het economische kolonialisme is nog nooit zo machtig geweest: arme volkeren worden uitgebuit, voor hongerlonen moeten ze hun arbeid aan het Westen verkopen, hun grondstoffen worden hun ontstolen, de prijs van hun producten door de hardvochtige wereldmarkt bepaald, en als het zo beter uitkomt voor de dollargieren worden ze aan hun lot overgelaten. Is dat soms de ‘blijde boodschap’?

Confucius leerde al 500 jaar voor Christus: ‘Binnen de vier zeeën [= de hele wereld] zijn alle mensen broeders’,¹³⁵ en de centrale deugd van zijn leer was dan ook de *jen*, de mensenliefde,

¹³⁴ ‘Voordat Luiz Camões in 1580 stierf, liet hij de wereld aan zijn geestesoog voorbij trekken en concludeerde dat de hele geschiedenis samenkwam in het christelijke Portugal vanwaar een geslacht van helden, de Lusiaden, was uitgezwermd, door de Voorzienigheid bestemd zich buiten zijn grenzen te wagen ter meerdere glorie van Europa en het christendom.’ (Raghavan Iyer in *Karakter en Cultuur van Europa*, p. 48).

¹³⁵ Een uitspraak van Confucius, uit de *Analecten*. Zie James Legge, *The Chinese Classics*, vol. I, p. 253.

die de basis vormde van alle andere deugden. Rechtvaardigheid was geen kwestie van wetten, van legalisme, maar van ontroerbaarheid. Mo-tzu, zijn tijdgenoot, predikte de *ch'ien-ai*, de universele liefde. Het boeddhisme – uit dezelfde periode – verkondigde van in het begin de leer van de liefde tot alle medeschepselen, en in het *Mahayana*-boeddhisme werden *maitri* (liefde) en *karuna* (mededogen) de hoofddeugden. Vijfhonderd jaar later verkondigde Jezus dezelfde leer in de harde joodse wereld, die zo vaak de haat had gecultiveerd. Liefde is geen christelijk privilege, het is de veruitwendiging van een innerlijke mystieke ervaring, die eigen is aan alle religies.

Biedt het christendom de mens meer kansen op integrale ontplooiing dan de andere religies? Kan een mens zijn 'bevel des hemels' beter ten uitvoer brengen in de christelijke wereld? Ik denk dat we hier een scherp onderscheid moeten maken tussen de huidige landen met een christelijke traditie en diezelfde landen vooraleer het lekenintellect er het roer in handen nam. Er is een duidelijk verschil tussen de duistere Middeleeuwen en het moderne Europa, dat in de verlichting – met de nodige tegenstand van de kerk – is ontstaan. In de Middeleeuwen had de kleine man niets te betekenen en werd zijn leven volledig gedomineerd door de macht van adel en kerk. Was de middeleeuwer een gelukkig mens? Dat is uiteraard een veel te algemene en daarom onmogelijk te beantwoorden vraag, maar waren de basisvoorwaarden voor wat levensgeluk wel aanwezig? De middeleeuwse maatschappij was zonder meer een christelijke maatschappij, zodat het christendom de volle verantwoordelijkheid droeg voor het leven van de mensen. Het christendom preekte de voorrang van het geestelijke op het materiële, van het geluk in het hiernamaals op het aardse geluk, en stelde de zekerheid van het geloof boven die van de wetenschap. Wat betekende echter

de kleine mens in het kader van die theocratie? Kwam hij in opstand, dan werd hij zonder meer gebrandmerkt als ketter die durfde te tornen aan het goddelijk gezag. De inquisitie tegen de katharen en de vervolging van de waldenzen¹³⁶ zijn misschien historisch te begrijpen, maar blijven onverzoenbaar met de leer van de liefde. De gewone mens was onontwikkeld en niet in staat voor zichzelf op te komen, hij kon alleen zijn ellendige economische lot ondergaan en was sociaal zo goed als onbeschermd. Voor een hongerloon bouwde hij de machtige kathedralen voor de kerk en de burchten voor de heren. Hij zocht zijn troost in een beter leven na de dood, maar moest onophoudelijk vaststellen dat degenen die hem die rooskleurige toekomst voorhielden, het zelf op aarde allesbehalve slecht hadden. Het was evenwel niet zijn lichaam dat de eeuwige vreugde zou smaken, maar zijn ziel. Aan dat begrip van een onsterfelijke ziel heeft het christendom veel van zijn macht ontleend: alleen de priesters wisten dat die onzichtbare ziel bestond en dat ze eeuwig zou voortbestaan in hemel of hel. Het boeddhisme kon de mensen niet troosten met dat individuele voortbestaan, omdat het de leer van *anatman*, niet-ik, predikte. Alleen het *karma* zou ons overleven, maar als persoon zouden we in het niets verdwijnen. Een vergelijkende studie van de impact die de leer van de eeuwige ziel en die van het *karma* op het aardse leven zelf had, zou hier interessant zijn, maar ze kan uiteraard niet worden uitgevoerd. We kunnen alleen vaststellen dat de volkse religie overal ter wereld sterk getekend is door het *do-ut-des*-karakter, dat ons een beter bestaan op aarde moet garanderen. De hoogstaande religieuze mens denkt echter aan het eeuwige lot van de ziel, maar uiteraard op de eerste plaats aan zijn eigen ziel, zodat zijn 'ego-isme' wordt overgedragen op de

¹³⁶ Een middeleeuwse armoedebeweging, de 'armen van Lyon', die door de Kerk veroordeeld werd in 1179.

eeuwigheid – dat is althans de interpretatie die boeddhisten aan dat individuele zielenheil geven. Een boeddhist moet, zonder beloning, zijn bijdrage leveren tot de vergeestelijking van de wereld. Vanuit zuiver psychologisch standpunt is het duidelijk dat de idee van een persoonlijk voortbestaan een groter gevoel van geborgenheid geeft dan die van een schakel te zijn in een karmisch proces, waarbij het individuele gevoel van geluk eigenlijk van geen enkel belang is. Het hindoeïsme was in dat opzicht veel realistischer en kende vier grondslagen voor *Freude am Leben*: het genot, de rijkdom, de plicht en de verlossing.¹³⁷ Anderzijds leerde de Boeddha dat men altijd het midden moet houden tussen ascetisme en hedonisme.

Verzekert het christendom in onze moderne tijd de mens een hoger geluk dan de andere religies? Laten we aannemen dat het ondefinieerbare geluk op de eerste plaats afhankelijk is van de afwezigheid van lijden. Tegen de grenssituaties van ziekte, ouderdom en dood – dat is het boeddhistische Lijden, de *dukkha* – kan ik niets beginnen. Maar de hardste vorm van onnodig lijden is het feit dat iemands bestaan niet ‘gecomforteerd’ is, dat wil zeggen dat hij dagelijks is overgeleverd aan honger, koude en angst en dat hij geen enkel perspectief op verbetering van zijn lot heeft. Zo iemand krijgt de kans niet om zijn ‘bevel des hemels’ uit te voeren, en dat is het meest frustrerende gevoel dat er bestaat. Hij is gedwongen een leven te leiden zonder enig transcendent perspectief. Nu is het wel zo dat de christenen zich altijd het meest hebben ingespannen om iets te doen aan de nood in de wereld. Ik wil de zuiverheid van hun motieven niet betwisten, al zal machtsuitbreiding wel steeds de metgezel van de liefde geweest zijn. Was het christendom echter verplicht zijn leer van de liefde te enten op de westerse beschaving, en had het niet meer ‘Griek

¹³⁷ We verwijzen naar ons onderzoek naar de *beatitudo* in *Inleiding Comparatieve Filosofie*, deel IIIB, ter perse.

met de Grieken' kunnen worden? De koppeling van het christendom aan de westerse beschaving heeft ongetwijfeld nefaste gevolgen voor onze huidige tijd. De consumptiemaatschappij waarin we nu leven is een onmiddellijk gevolg van het kapitalistische systeem, dat zijn diepste wortels in de handelsmaatschappij van de Middeleeuwen vindt. Het succes van het calvinisme was een gevolg van zijn goedkeuring van de op egoïsme gebaseerde commercie. Die leidde op haar beurt tot de fameuze ontdekkingsreizen en het onderdrukkende kolonialisme. Was dat een christelijke boodschap aan de wereld? Moet men die twee werelden gescheiden houden en doen alsof de missionarissen niet zijn meegereisd met de peperboten en alsof ze niet via militaire en politieke weg de vrijheid van missionering over het gehele grondgebied van China hebben afgedwongen na de Opiumoorlog?¹³⁸ Ik erken dat het christendom in zijn leer een universele – geen exclusieve – boodschap heeft. Die mag dan ook, zoals de wetenschap, over de wereld verspreid worden. Maar dat moet wel gebeuren in een vredige dialoog met de lokale religies, en niet in een conflictmodel. Nooit heeft een boeddhistische school beweerd dat de andere scholen ketters waren, hoogstens dat hun inzichten verbeterd konden worden. Ze waren immers niet geïnteresseerd in de eigen macht, maar in de verlichting van zoveel mogelijk mensen.

Nemen we als voorbeeld de kastenmaatschappij van het hindoeïsme. Dat is duidelijk een verwerpelijk systeem, dat ook door de Indiase grondwet wordt afgewezen. Maar hier stellen we vast dat de religie toestanden bestendigt die de profane wet verbiedt. Iets soortgelijks doet zich voor in de islam, waar moskeeën aanzetten tot geweld, ook wanneer de

¹³⁸ De Opiumoorlog van 1840 was een gevolg van het verbod vanwege China om nog verder opium in China in te voeren. We verwijzen naar ons boek *De Geelzucht van Europa*, 2004.

staat dat veroordeelt. Naar mijn gevoel komt aan godsdiensten geen macht toe, ook niet over hun volgelingen. Boeddha heeft altijd geleerd dat men niets moet geloven wat men zelf niet ervaren heeft. De kerk eigende zich de macht toe om ongelovigen te veroordelen en andersdenkenden te vervolgen. Het christendom zou zelf voortrekker moeten zijn in de strijd tegen de gewetensdwang en het zou zich altijd moeten opwerpen als verdediger van de vrijheid. De verlichting heeft de grote humane waarden tot ontwikkeling gebracht. Als dat niet gebeurd was, zou de kerk dan nog steeds haar middeleeuwse profiel hebben gehandhaafd? Ik denk het wel, want traditionalisme beschermt altijd de macht. Ik zie niet graag dat het christendom zichzelf beschouwt als een macht binnen de macht. Zijn zending is: een van de vormen van spiritualiteit te zijn binnen het geweld en de dwang van de staatsmacht. Ik begrijp dan ook niet waarom de kerk zo theatraal moet optreden in de politieke arena: de paus is allang niet meer de koning der koningen. Hij mag dus rustig zijn volgelingen in de wereld bezoeken, maar moet zich niet als 's werelds vorst laten ontvangen. Dan houd ik meer van de stille, eenvoudige dalai lama, die de bringer is van een innerlijke boodschap.

Dat alles mag voor vrome gelovigen nogal negatief klinken, maar het is echt ingegeven vanuit een reële bekommernis om de spiritualiteit van onze wereld. De kerk haalt met haar paus elke dag de kranten. Maar er wordt gezwegen over de leegloop van de kerkgebouwen en de hopeloosheid van de priesters in de frontlijn. Wat is nu eigenlijk de kerk: het *theatrum romanum* of het mystieke lichaam van Christus?

Ik stel me een ogenblik voor dat ik een ontwikkelde brahmaan zou zijn, dat Engeland in de 18^{de} eeuw zomaar mijn land komt bezetten en uitbuiten, dat men probeert mijn religie te vervangen door een westerse. Zou ik mij dan niet aansluiten bij de grote 'heiligen' als Vivekananda, Gandhi, Aurobindo,

Tagore en zoveel anderen?¹³⁹ Ik zou me afvragen of het christendom aan mijn Vedanta iets heeft toe te voegen, ik zou het misschien als evenwaardig, maar van een vreemde origine beschouwen, ik zou mijn best doen het los te zien van het militaire geweld waarmee de kolonialisten mijn land hebben onderdrukt. Ik zou facetten ontdekken waarin het een kritische spiegel voorhoudt aan mijn eigen wereld, zoals het kastensysteem – maar in het voetspoor van mijn eigen ‘heiligen’ was ik ook al tot het inzicht gekomen dat het kastensysteem onrechtvaardig en onmenselijk is, en ik zou mij verheugen in de steun die het christendom mij in dat verband geeft. Maar als iemand naar mij toekomt, mijn religie ridiculiseert, beweert dat ik een domme heiden ben, dat wij geen beschaving hebben... dan keer ik hem de rug toe. Want geen enkele religie kan mij gelukkig maken, als haar voorwaarde is dat ik de geborgenheid van mijn eigen cultuur verlaat. Het christendom is welkom als het liefdevol en tolerant is, als het mijn waarden eerbiedigt en niet probeert zijn eigen meerwaarde te bewijzen, als het mij niet bekeren wil, maar met mij wil dialogeren om de liefde en de vrede in de wereld te doen toenemen.

Het taoïsme¹⁴⁰ is overduidelijk een immanent gerichte religie: de wereld is *tzu-jen*, ‘vanzelf-zo’, en de ultieme grond van alles, dus ‘God’, al was dat begrip in China onbekend. Het hindoeïsme en het boeddhisme waren aanvankelijk sterk transcendent gerichte religies: de *real Reality* is niet in de wereld der verschijnselen (*maya*) te vinden, maar ligt ‘ergens’ daarbuiten, in het *brahman* of in de *śunyata*, de Leegte (dat laatste

¹³⁹ Vivekananda (1862-1902), Gandhi (1869-1948), Sri Aurobindo (1872-1950), Tagore (1817-1905). Een goed overzicht van die Indiase vernieuwing in J. Gonda, *Die Religionen Indiens*, II, p. 300-345.

¹⁴⁰ Cf. mijn *Oosterse Filosofie: een Inleiding*, p. 57-97.

wijst op het onkenbare Mysterie). In de westerse wereld was de dominante opvatting die van de transcendentie¹⁴¹ van God, vooral in het jodendom, en daarvan afgeleid ook in het christendom en de islam. Voor de traditionele joden is er aan de aarde niets sacraals, ze is gewoon Gods schepping, maar God verblijft niet in zijn schepping.¹⁴² Hetzelfde geldt voor de islam. Het christendom heeft altijd sterk gefulmineerd tegen het pantheïsme, dat het maar moeilijk onderdrukken kon. Zo was het Ierse christendom altijd pantheïstisch van strekking; ook Eriugena, die God en de wereld liet samenvallen, was pantheïst; en Spinoza vertrok van het uitgangspunt: *Deus sive Natura*... Al die filosofieën werden veroordeeld, het christendom wenste trouw te blijven aan de hoogverheven God van het jodendom.

Ik heb toch wel wat problemen met die zuiver transcendente God. Welke zin heeft een dergelijke God in ons moderne wereldbeeld? In de lijn van de theorie van de kristallen bollen¹⁴³ van Aristoteles – in wezen een dwaze Griekse fantasie – nam men aan dat er zeven hemelen bestonden. Daarboven bevond zich de verblijfplaats van God en de gelukzaligen. God zat dus aan de buitenkant van het heelal. En dat was zijn transcendentie. Maar wat moet ik met dergelijke ideeën in het kader van de moderne kosmologie? Er is geen buitenkant aan het heelal. Waarom heeft men mij altijd voorgehouden dat God overal is, behalve in de aarde? Dat zou betekenen dat het Mysterie zich ergens ‘buiten’ bevindt. Dat is duidelijk een onhoudbare stelling, want het Mysterie is overal en doordringt alles. Dus is God misschien wel in de hemel (*wherever that may be*), maar hij is zeker ook in de aarde. Ik zoek hem

¹⁴¹ Dit betekent dat God boven de aarde is en niet in de aarde.

¹⁴² Cf. ICF, I, p. 504vv.

¹⁴³ Omdat men de bewegingen van de planeten in een geocentrisch systeem niet kon uitleggen, werd verondersteld dat er zeven doorzichtige concentrische kristallen bollen bestonden, waaraan zich telkens één planeet bevond.

dan ook liever daar waar ik weet dat hij aanwezig is en niet in een ijle abstractie.

Oosterse religies hebben alle een sterke gerichtheid op het immanente. Dat geldt zelfs voor het boeddhisme, dat in de Madhyamika¹⁴⁴ het *nirvana* in de fenomenaliteit ziet, en in China vooral in zen weer geaard wordt, culminerend in de filosofie van de Kyoto-school. Het christendom ziet in het pantheïsme een soort materialistische godsdienst, maar is daarbij duidelijk het slachtoffer van het Griekse dualisme tussen materie en geest, dat aan de materie geen sacraliteit toekent.

Maar als we dat dualisme opzij schuiven en materie en geest beschouwen als twee aspecten van de ene Oerenergie, dan wordt ook de materie heilig, zoals het tao, het ritme van de kosmos, voor de taoïsten heilig is. Zij die zich afzetten tegen het pantheïsme mogen nooit vergeten dat een God in de hemel veel minder uitnodigt tot religieuze ervaring dan een heilige aarde waarin we dagelijks leven. Ik kan dan ook de neiging tot pantheïsme van veel filosofen en mystici goed begrijpen. Geïnspireerd door de boeddhistische opvatting over de absolute oceaan en zijn fenomenale golven, voel ik mij het sterkst aangetrokken tot het panentheïsme.¹⁴⁵ De oceaan is voor mij totaal onkenbaar, hij is het Absolute, hij is 'God'; de golven zijn de verschijnselen, maar zij zijn in wezen zelf oceaan. Dus transcendeert 'God' de wereld, maar is hij tevens immanent in deze wereld. Dat is de rijkste opvatting die men over 'God' kan hebben.

Er is in de christelijke theologie weleens een constructie opgezet om aan te tonen dat het christendom in zekere mate toch een immanentisme is, zonder daarom een pantheïsme te

¹⁴⁴ Cf. noot 50.

¹⁴⁵ Pan-en-theïsme, betekent 'alles in God'. Het Griekse en betekent 'in' (en niet 'en', zoals veel onkundigen denken).

zijn. Volgens de incarnatieleer zou God zelf mens zijn geworden en dus deel zijn gaan uitmaken van de fenomenaliteit en zou hij in de eucharistie in zijn schepping wonen. Dat is duidelijk een opvatting die alles met geloof te maken heeft, maar filosofisch eigenlijk niets waard is, omdat ze geen algemene uitspraak is. Niemand heeft er bezwaar tegen dat mensen dat geloven en dat het voor hen het probleem immanentie-transcendentie oplost, maar dat is overduidelijk niet wat wij onder 'panentheïsme' verstaan. Men kan nooit datgene waarin men zelf gelooft, zonder enige logische grond, als waarde criterium gebruiken. Mythen zijn nooit waarde criteria. Ik leg er echter de nadruk op dat 'mythe' voor mij niet betekent: onwaar of onwaarschijnlijk verhaal, het is een opvatting waarvoor ik noch logische, noch historisch bindende argumenten kan aanhalen, en dat ik dus wel of niet geloof.

Als het op logicititeit aankomt, vind ik persoonlijk het boeddhisme de coherentste filosofie, wat nog niet betekent dat het de beste religie is, want religie heeft ook een existentiële dimensie. Maar vanuit christelijk standpunt zou ik toch wat meer voorzichtigheid aan de dag leggen bij de beoordeling van andere religies op hun interne coherentie. Het christendom is geen coherent systeem, het berust op axioma's (de dogma's) die niet alleen niet bewezen kunnen worden, maar die zelfs niet evident zijn. Het vraagt dus om geloof. Dat het toch nog als een *Vernunftreligion* kan worden beschouwd, hebben we vroeger al geïllustreerd. Mogen we misschien van de theologie toch een beetje meer nederigheid en een beetje minder eigengereidheid vragen, in plaats van het 'bewijs' van de eigen meerwaarde. En laten wij vooral luisteren naar Popper, en geen uitspraken doen over de anderen zonder dat wij eerst het standpunt van die anderen hebben ingenomen.

Is het christendom meer compatibel met de moderne wetenschap dan andere religies? Wordt het in zijn geloof bevestigd

door de wetenschap? Als we even een blik achterom werpen in de geschiedenis, kunnen we moeilijk staande houden dat het christendom de wetenschap met vreugde heeft begroet.¹⁴⁶ Dat was al het geval bij Augustinus, die vond dat de wetenschap voor ons zielenheil geen enkel nut had, en dat is in grote mate de hele Middeleeuwen lang zo gebleven. Wel heeft de kerk de verdienste dat ze in haar scriptoria veel oude manuscripten heeft laten kopiëren en aldus heel wat waardevolle teksten uit de klassieke Oudheid van de ondergang heeft gered, zoals ook Schopenhauer erkende.¹⁴⁷

Maar eigenlijk begint het verhaal pas bij het ontstaan van de moderne wetenschap. Bij de opkomst van het cartesianisme werden de universiteiten door Rome verplicht zich aan Aristoteles te houden¹⁴⁸: de gehele thomistische theologie was hier immers op gebouwd. Maar de wetenschap wilde af van alle *magister dixit*-argumenten en wilde uitgaan van de werkelijkheid zelf. Al van in de begintijden van de moderne wetenschap ontstond de controverse rond Galileï: hoe durfde iemand te beweren dat de aarde rond de zon draait, als in de Bijbel, het Woord Gods, het omgekeerde staat? Toen men echter de big bang op het spoor kwam, bleef van het Genesis-verhaal niet veel meer over, maar toch juichten de theologen, en beweerden zij zelfs dat ze dat al altijd geweten hadden. Een andere grote spanning ontstond wanneer men de evolutie ontdekte. Die tastte niet alleen het Bijbelverhaal van de deus faber, die alles pasklaar had geschapen, ten gronde aan, maar van de schepping in zeven dagen bleef geen jota over. De kerk veroordeelde zelfs haar bloedeigen Teilhard de Chardin, omdat hij leven en geest als inherent aan de kosmos beschouwde en niet als een speciale ingreep van God.

¹⁴⁶ We hebben deze problematiek vrij grondig benaderd in ICF, Deel IIIA.

¹⁴⁷ Cf. ICF, IIIA, p. 58, noot 219.

¹⁴⁸ Cf. ICF, p. 303, n. 1019.

Een van mijn principes is dat de wetenschap atheïstisch moet worden opgebouwd en geen plaats mag inruimen voor goddelijke ingrepen of mirakels, omdat dit ten koste van haar eigen coherentie zou gebeuren. Maar ik heb er wel degelijk oog voor dat de menselijke subjectiviteit niet uitputtend met wetenschappelijke methoden kan worden beschreven. Dat heeft als gevolg dat ik in een schizofrene situatie dreig terecht te komen. Bijgevolg moet ik mijn kritische rationaliteit met mijn mystieke ontroerbaarheid weten te verzoenen. Hoe ik mij dit voorstel, heb ik elders uitvoerig beschreven.¹⁴⁹ Er gaat weinig overtuigingskracht uit van die theologieën die genesis en big bang als twee alternatieve, maar gelijkwaardige verklaringen van de wereld beschouwen. We weten uit de *before philosophy*-tijd¹⁵⁰ hoeveel fantastische verklaringen er aan het ontstaan van het universum werden gegeven. De oudste Bijbeltraditie begint met het paradijsverhaal (ontleend aan Babylonie), maar de priesterstand heeft hier een helder en duidelijk verhaal aan voorgevoegd, waar de schepping chronologisch werd beschreven. Dat is echter geen oud verhaal en het is duidelijk dat er ‘in den beginne’ niemand als waarnemer aanwezig was. Het verhaal berust bijgevolg op een – overigens zeer heldere en beheerste – speculatie: alle dingen die in de wereld bestaan, moesten er hun plaats in vinden, van de sterren tot de vissen. Het is dus een zeer geslaagd en zelfs indrukwekkend verhaal, maar het blijft een verhaal, en het heeft met wetenschap niets te maken. Dat doet echter geen afbreuk aan de waarde ervan: het erkent gewoon dat God de wereld heeft geschapen, over het ‘hoe’ kunnen we alleen onze verbeelding laten werken.

¹⁴⁹ Cf. ICF, Deel IIIA, p. 38vv.

¹⁵⁰ Dit is de periode voor het ontstaan van de Griekse filosofie. Ze heeft vooral betrekking op Egypte en Mesopotamië.

Voor de meeste oosterse tradities is de wereld niet geschapen, maar heeft hij altijd bestaan. Daarom noemt men in China de natuur: *tzu-jen*, het 'vanzelf-zo'. Het boeddhisme neemt met zijn leer van het 'onderling afhankelijke ontstaan'¹⁵¹ aan dat niets geschapen wordt, maar dat de dingen (*dharmas*) gewoon 'herschikt' worden. Voor het boeddhisme kent de wereld een evolutie zonder breuklijnen, in tegenstelling tot het westerse denken, waar men het leven en de geest als breuklijnen ziet, waar men zonder goddelijke tussenkomst niet overheen komt.

Wij identificeren de big bang toch al te gemakkelijk met 'het begin der tijden'. Maar de boeddhistische idee dat de 'energie' altijd heeft bestaan, maar informatief leeg was, stelt het 'begin der tijden' gelijk aan het ontstaan van het *informatieve* heelal. Als nu de eeuwige energie, die men van mij best 'God' mag noemen, onderworpen is aan een eeuwig tao-ritme, dan is de big bang alleen maar het beginpunt van onze *kalpa*, en slechts een van de oneindig veel beginpunten. Waarom zou dat onwetenschappelijk zijn, als de hypothese van de vele universa door de wetenschap toch als ernstig genomen wordt? Zoals wij alleen ons eigen universum kennen, kennen wij alleen onze eigen *kalpa*, waarvan de big bang het beginpunt in de tijd is. Maar de energie zelf kent geen beginpunt, maar is eeuwig. Wij kunnen onmogelijk uitmaken welke van de twee opvattingen de juiste is. De religie moet hier echter niet haar mythen als beslissende factor naar voren schuiven. Dat is gewoon zinloos. Als ik de Energie beschouw als God en de schepping als de Informatie, ben ik dan godgelovig? Ja, maar niet in de zin van de Bijbelse God, die op zekere dag de eenzaamheid en de duisternis beu is, en uitroept: '*Fiat Lux*'. Het boeddhisme kent al dat soort theologische

¹⁵¹ Dit is de *pratitya-samutpada*, de leer dat de verschijnselen afhankelijk zijn van alle andere verschijnselen.

problemen niet, omdat het geen persoonlijke God kent: want alle problemen die rijzen tussen religie en wetenschap komen naar mijn gevoel hieruit voort.

Ik heb altijd een wrevelig gevoel ten opzichte van het Credo ut intelligam van Anselmus.¹⁵² Het betekent dat men eerst de waarheid van een stelling aanneemt en dan op zoek gaat naar argumentatie. Maar dan sluit men van meet af aan ieder alternatief uit. Als ik eerst in God moet geloven en pas daarna kan bewijzen dat hij bestaat, ben ik eigenlijk overgeleverd aan mijn eigen subjectiviteit en geef ik het niet-bestaan van God geen kans. In de tijd van Anselmus was iedereen christen en geloofden allen in de leer van de kerk en de openbaring. Maar wetenschap vraagt precies om kritische rationaliteit, en dat betekent dat men ook andere meningen ernstig moet nemen en niet op voorhand de waarheid moet kiezen. Bovendien begrijp ik niet – hierbij vooral door het boeddhisme geïnspireerd – waarom men zijn eigen leer altijd als een wetenschap wil voorstellen. Waarom zou de christelijke leer een wetenschap zijn en de boeddhistische niet? Bovendien is de christelijke dogmatiek zo incoherent (vanuit wetenschappelijk standpunt) dat zij nooit als axiomatic voor een wetenschap zou kunnen dienen. Het is allemaal een kwestie van methodologie: de wetenschap heeft een strenge methodiek die in staat is haar eigen premissen te ondergraven (denk maar aan de kwantumfysica), terwijl een theologie niet in staat is de eigen dogmatiek te ondergraven (denk maar aan de brandstapels).

Is de theologie werkelijk geïnteresseerd in de wetenschap, of is ze dat alleen uit zelfverdediging? Zit de theologie verlangend uit te kijken naar de ontdekking van leven op andere planeten? Welke ad-hocverklaringen zal ze dan uitvinden om de incarnatie van God in Christus te verklaren? De Amerikaanse

¹⁵² 'Ik geloof, opdat ik zou begrijpen.'

theologen zijn al vlijtig aan het werk, nadat men de Mars-meteoriet op Antarctica heeft gevonden. Wat mij altijd verbaast, is dat ernstige intellectuelen nog met de Bijbel staan te zwaaien en dat boek als een wetenschappelijk werk beschouwen. Laten we nu toch eindelijk eens ernstig worden en de Bijbel reduceren tot wat hij werkelijk is: een conglomeraat van zeer diverse joodse overleveringen die altijd religieus van inspiratie zijn, maar toch niet wetenschappelijk. Wetenschap bouwt haar stellingen langzaam en voorzichtig op en is altijd bereid op haar stappen terug te keren. Maar van elke hypothese maakt die ellendige pers dan weer een sensationeel verhaal, waarover de lezer zelf geen oordeel kan vellen. De wetenschap werkt ernstig, maar de pers gooit altijd maar weer parels voor de zwijnen. Is er leven op Mars? Dat is een vraag waarop we met veel inspanning en geld misschien een antwoord kunnen vinden, maar het zal nog veel onderzoek vragen. Waarom zitten theologen nu al het schamele been af te knagen? We weten nog zo goed als niets. Laat ons rustig zoeken, en als er niets is, zullen we het laten weten. Maar als er iets is, zal geen theoloog ons het zwijgen opleggen en geen Bijbel de ontwikkeling van de wetenschap tegenhouden. Er gaat een uiterst frissen wind uit van het werk van Matthieu Ricard en Trinh Xuan Thuan, *L'Infini dans la paume de la main*.¹⁵³ Het heeft mij geleerd dat het probleem van de spanning tussen wetenschap en religie niets te maken heeft met de essentie van een van beide, maar hoofdzakelijk met het denkmodel waarin de religie haar 'waarheden' formuleert. Het westerse christendom is op-en-top een 'substantiereligie', ontleend aan de Griekse filosofie: een eeuwige, onveranderlijke God en een eeuwige ziel. Maar het boeddhisme is een 'procesreligie': alles is causaal met alles verbonden, er is geen transcendente God en geen *atman* dat ons overleeft. Nu lijkt

¹⁵³ Zie noot 29.

het substantiëdenken in de wetenschap – vooral in de kwantumfysica, maar ook in de evolutieleer – op de helling te raken. Maar het christendom is zo verankerd in zijn eigen theologische traditie dat het er nauwelijks in slaagt een procestheologie te ontwikkelen. Het boeddhisme is daarentegen fundamenteel een vorm van procesdenken, waardoor de moderne wetenschap zijn leer eerder bevestigt dan ontkent. In de christelijke procestheologie beschouwt men de schepping als een scheppen van orde in de chaos, en niet als een scheppen uit het niets. De chaos wordt hier dan voorgesteld – volgens de traditie van Hesiodos¹⁵⁴ – als een oerbaaiërd. Maar men vergeet daarbij dat wanorde ook een vorm van orde is. Voor de moderne wetenschap is die ‘chaos’ niets anders dan een toestand van ‘on-orde’, van totale entropie, en bestaat hij alleen uit informatieloze energie. Maar hier voeren de procestheologen naar mijn gevoel een dualisme in, want naast die chaos bestaat er ook een God die orde schept uit de onorde. Die God is een substantie-God en is in niets verschillend van de traditionele, transcendente God. In een consequente procestheologie moet God zelf ook een proces zijn, een soort interne dynamiek kennen zoals men zich die voorstelt in de triniteit.¹⁵⁵ Maar is de identificatie van die God met zijn eigen energie niet veel eenvoudiger dan al die constructies waarbij God, gedreven door zijn liefde, op zoek is naar wegen die de bestaansvreugde van al het bestaande kunnen vergroten? Dat laatste is voor mij geen filosofie, maar theologische speculatie. Wat echter in de procestheologie van belang is, is de integratie van de evolutie in de wereldbeschouwing. De schepping mag dan nog onderbouwd zijn door de big bang, het verhaal van God die in verschillende dagen de wereld schept is dat niet. De wereld is immers geëvolueerd,

¹⁵⁴ Zoals Hesiodos beschrijft in zijn *Theogoneia*.

¹⁵⁵ Cf. ICF, Deel IIIA, p. vv

en die evolutie is – ondanks wat achterlijk creationistisch geleuter – een wetenschappelijk feit. De christelijke scheppingsleer is niet evolutionistisch, ondanks alle inspanningen van de theologie om het tegendeel te bewijzen. Dat maakt alleen de theologie ongeloofwaardig. En die theologie heeft al zo vaak haar principes en verklaringen bijgesteld, soms met veel geestelijke acrobatie, dat het voor een wetenschapper steeds moeilijker wordt om haar nog ernstig te nemen. Ik zou liever zien dat de religie klaar en duidelijk stelt dat zij geen wetenschap is, dat zij van een heel andere (mystieke) natuur is, en dat de wetenschap altijd gelijk heeft – uiteraard niet in haar puur hypothetische stellingen.

Ik zie niet in hoe het christendom voor zichzelf een meerwaarde kan ontlenen aan het feit dat de moderne wetenschap in Europa is ontstaan. Het heeft de wetenschap niet echt gestimuleerd, vaak integendeel. Maar het boeddhisme heeft ook geen verdienste aan de wetenschap. Ik houd daarom de werelden van religie en wetenschap liever gescheiden. Het christendom heeft wel degelijk een grote verdienste op het gebied van onderwijs. Wat de feitelijke doelstelling hiervan was, laat ik in het midden. Het blijft immers een feit dat de wetenschap hier dikwijls in dienst werd gesteld van de religie, en dat het – zeker voor de jezuïeten – een van de doelstellingen was om de wetenschap niet in handen te laten komen van atheïsten en ongelovigen.

Elke filosofie probeert een interpretatie van de fenomenaliteit te geven. De Griekse filosofie heeft daarbij gepoogd de wordende wereld te verklaren vanuit het Zijn, waardoor de fenomenaliteit een afgeleid verschijnsel werd. In die context is het huidige christendom ontstaan. De eenvoudige evangelische leer werd geïntegreerd in een Griekse wereldvisie. De wetenschap, die eigenlijk pas vanaf de 17^{de} eeuw haar autonomie verworven heeft, sloot weer aan bij de oude Griekse wereldvisie, en is bijgevolg verwant aan de 'logica' van het

christendom. Christendom en wetenschap hebben eigenlijk geen rechtstreekse banden, in die zin dat het christendom aan de basis zou liggen van de wetenschap. Want hoewel ze geboren zijn uit dezelfde logische context, zijn ze vaak vijandig tegenover elkaar gaan staan. Samengevat bevat die logica de volgende premissen: de werkelijke wereld is een zijns wereld; de verschijnselen omvatten een substantiële zijnskern; de fenomenaliteit is gekenmerkt door de attributen die aan die kern zijn toegevoegd. Voor Plato lag die zijnskern zelfs buiten de fenomenaliteit in de wereld der ideeën. Op die kern was het identiteitsbeginsel¹⁵⁶ van toepassing. De fenomenen waren onderling verbonden door lineaire causaliteiten, en dus analyseerbaar binnen gesloten systemen. De oercausaliteit was God, de 'onbewogen beweging', die werd voorgesteld als een deus faber. Overal heerste het beginsel van de voldoende grond.¹⁵⁷ De ruimte was een lege mathematische ruimte en de tijd was lineair en onafhankelijk veranderlijk. De verandering was niets anders dan een locomotie van zijnden. Logische waarheid was gebaseerd op het beginsel van de uitgesloten derde¹⁵⁸: alles kon worden uitgedrukt in Booleaanse logica. Dat zijn enkele van de steunpilaren van het Griekse denken.

Men vindt ze dan ook terug in de klassieke wetenschap (van voor de kwantumfysica en de relativiteitstheorie), maar ook in de theologische interpretatie van het christendom. Het christendom is op de eerste plaats een substantiedenken: er is een eeuwige, onveranderlijke God, er is een eeuwige ziel die individueel is (identiteitsbeginsel). Daarnaast bestaat er een veranderlijke fenomenaliteit die veroorzaakt is door en haar voldoende grond vindt in God, de *prima causa*. De tijd is lineair

¹⁵⁶ $A = A$. Dat betekent dat iets gelijk blijft aan zichzelf, bijvoorbeeld de substantie, in tegenstelling tot de attributen.

¹⁵⁷ Dit betekent dat alles een oorzaak heeft.

¹⁵⁸ Dit betekent: a of niet- a . Er is geen andere mogelijkheid.

en loopt vanaf het punt nul, de schepping, tot aan het punt omega, waar de wereld vernietigd zal worden. Het beginsel van de uitgesloten derde heeft als gevolg dat alleen het christendom waar is en alle andere opvattingen vals zijn. Het absolute karakter van de Waarheid volgt uit het feit dat ze niet uit de fenomenaliteit is afgeleid, ook niet uit haar logische consistentie, maar omdat ze door God zelf is geopenbaard.

De Indiase filosofie was reeds van in de *upanishaden*-tijd een filosofie van het Niet-zijn, van de onkenbare Leegte. Ze vindt haar culminatiepunt in het boeddhisme. De logica van het boeddhisme verschilt fundamenteel van die van de Griekse filosofie. Enkele van haar premissen zijn de volgende: de fenomenen bevatten geen blijvende substantie, ze zijn slechts de som van hun attributen (de *skandha's*). Het identiteitsbeginsel heeft dan ook geen zin: alles is onderhevig aan voortdurende verandering, er zijn geen dingen, alleen processen. Die processen zijn in de tijd alleen waarneembaar als *dharma*-flitsen, het zijn alleen maar differentiaalquotiënten van een eeuwige beweging. Die fenomenen zijn onderling causaal afhankelijk, zodat het Al de oorzaak is van elke *dharma*-flits (de *pratitya-samutpada*¹⁵⁹). Er is dan ook geen Eerste Oorzaak en dus geen causale God die de wereld heeft geschapen. De Wereld is eeuwig omdat de Energie eeuwig is, de Informatie is daarentegen een proces in de tijd. Aan de oppervlakte gezien, gaat het hier om een reticulaire causaliteit¹⁶⁰, maar een dergelijke causaliteit zou autonome 'dingen' veronderstellen, en die bestaan niet. Vandaar dat de boeddhistische filosofie de werkelijkheid voorstelt als een oceaan – een energetisch potentieel – die zich veruitwendigt in waarneembare golven (fenomenen) – een informatieve wereld.¹⁶¹

¹⁵⁹ Cf. noot 151.

¹⁶⁰ Een reticulum is een netwerk: alle verschijnselen hangen aan elkaar als in een kosmisch netwerk.

¹⁶¹ Voor een eenvoudige verklaring, zie mijn *Oosterse Filosofie: een Inleiding*.

Al die golven beïnvloeden elkaar, maar ze hebben zelf geen zelfstandigheid, geen substantie. Vandaar dat datgene wat alles met alles verbindt, eigenlijk een veldcausaliteit is. Een veld is geen ding, maar een dynamische relatie tussen verschijnselen. Vermits alles oorzakelijk met alles is verbonden, is elke golf virtueel overal aanwezig¹⁶² en beïnvloedt elke daad (*karma*) het geheel. Bijgevolg kunnen er geen gesloten systemen geïsoleerd worden zonder de werkelijkheid geweld aan te doen: alle systemen zijn dus open. De verschijnselen hebben geen eigen substantie, maar ze hebben allemaal dezelfde natuur, ze zijn golven van dezelfde zee. Die natuur is hun werkelijke natuur, de boeddhanatuur. Die is echter voor het verstand niet toegankelijk, en wordt daarom een Leegte (*śūnyata*) genoemd. Maar niets is zo vol als de Leegte: mijn boeddhanatuur betekent dan ook de volheid aan ervaring van de werkelijke Werkelijkheid. Aangezien het niet om kennis gaat, maar om ervaring, kan ik de werkelijkheid alleen in mezelf vinden. Daartoe moet ik mijn eigen gebondenheid aan de fenomenaliteit, die zich bedrieglijk als de werkelijkheid voorstelt (*maya*), uitschakelen, hetgeen alleen in de meditatie kan. Vermits ik de eenheidservaring met mijn boeddhanatuur zo moeilijk in mijn leven kan bereiken, zal mijn resterende *karma* overgedragen worden op een andere 'golf' (er is immers geen individualiteit). Dat is geen wedergeboorte van mijn ik, want het boeddhisme is de leer van *anatman*, maar de erfenis die ik nalaat aan de menselijke geschiedenis, die beschouwd wordt als een vergeestelijking, een transcendentie van het bestaan. Dat is echter geen lineair proces: het is niet zo dat één golf een volgende golf opwekt en dat die met de karmische erfenis opgezaaid wordt. Het gaat hier immers

¹⁶² Wanneer ik een ster kan waarnemen die een miljoen lichtjaar van hier zit, betekent dit dat haar werkingsveld zich uitstrekt tot bij mij; die ster is dus overal in het heelal aanwezig.

om een veldcausaliteit: elk van mijn daden (*karma*) beïnvloedt de gehele zee. *Nirvana* is het tijdelijk dempen van een van die golven: het is alsof er in die oneindige oceaan een punt van rust ontstaat, waar de energetische impuls van de andere golven tijdelijk geen invloed meer heeft. De zee van het bestaan tot rust brengen is het doel van de kosmos. Onrust is immers lijden, niet alleen in de beperkte zin van pijn en verdriet, maar in de betekenis van 'ondergaan' (*pathein*): ik ben het 'lijdend voorwerp' van het bestaan. Verlossing betekent dus dat ik aan dat 'ondergaan' ontkom. Dan wordt het hele bestaan een rustige zee van ervaring.

Het christendom werd rechtstreeks beïnvloed door de Griekse filosofie. De Indiase filosofie had eigenlijk geen invloed op het ontstaan van de kwantumfysica, al weten we dat Bohr, Heisenberg en Schrödinger de oosterse filosofie wel kenden. De oude newtoniaanse fysica had orde op zaken gesteld en duidelijk gemaakt welk een volmaakt architect God was: alles was netjes gedetermineerd. Bovendien waren de fenomenen geen hersenschimmen, maar dingen die een objectief bestaan hadden, onafhankelijk van onze waarneming. In de kwantumfysica werden die oude vertrouwde zekerheden van het gezond verstand op de helling geplaatst. In de plaats dat de dingen netjes gelokaliseerd waren in ruimte en tijd, was een elektron een 'ding' dat zich nergens op een bepaald punt bevindt. Maar ook de strakke lineaire causaliteit kwam onder druk te staan: zo doet een elektronensprong in een atoom zich niet voor volgens bepaalde causale wetten, maar willekeurig. Hij is dus onvoorspelbaar. Zelfs de oude, vertrouwde, objectieve wereld werd belaagd door het binnendringende subject: de werkelijkheid werd afhankelijk van de waarnemer, van het subject dat de klassieke fysica met zoveel zorg buiten had gesloten ($S \leftrightarrow O$). Wij werden zelf de scheppers van de werkelijkheid. Hoe onaangenaam en verontrustend die visie ook was, ze bleek wiskundig consistent te

zijn en door waarnemingen bevestigd: dus was ze wetenschappelijk. Maar onze waarneming was een ingreep in de werkelijkheid: de onzekerheidsrelatie had als gevolg dat wij alleen een gewijzigde werkelijkheid konden waarnemen, we moesten minstens één foton licht afnemen of toevoegen en daarmee namen wij een ‘vervalste’ werkelijkheid waar.

Ook het boeddhisme ontwierp zijn eigen logica, zonder ook maar enig benul te hebben van de kwantumfysica. Het is niet nodig parallellismen à la Capra¹⁶³ op te stellen en dan te suggereren dat het boeddhisme de kwantumfysische werkelijkheid intuïtief geschouwd heeft. De idee dat de fundamentele realiteit uit werkingsvelden bestaat en niet uit discrete dingen, dat dus alles met alles causaal verbonden is, komt in beide visies voor. Ook gemeenschappelijk is de idee dat er geen gesloten systemen bestaan, en dat wij aan werkelijkheidsvervalsing doen waar wij door metingen de systemen sluiten. De complementariteit van partikel en veld is in feite een gevolg van onze epistemologische ingreep: een fenomeen is noch partikel noch veld, maar wordt als partikel of veld waargenomen. Quarks kunnen spontaan veranderen en zijn misschien herleidbaar tot vibrerende snaren¹⁶⁴, die slechts constructies van onze geest zijn. Het belangrijkste is echter dat er niets blijvends is in het heelal, en dat alles onbestendigheid en transformatie is. Bijgevolg is de grond van alles niet conceptualiseerbaar: wij weten niet en zullen nooit weten wat de realiteit is, maar wij stellen vast dat de dynamiek beantwoordt aan bepaalde ordepatronen die mathematisch beschrijfbaar zijn. Wat wij dus kunnen beschrijven zijn de ‘golven’, maar de ‘oceaan’ zal altijd ontoegankelijk blijven.

¹⁶³ F. Capra is de auteur van *The Tao of Physics*.

¹⁶⁴ De snarentheorie neemt aan dat de fundamentele werkelijkheid bestaat uit trillingen. Cf. Brian Greene, *The Elegant Universe*, 1999.

De Chinese filosofie aanvaardde zonder meer de realiteit van de fenomenale wereld en probeerde alleen de dynamische patronen hiervan te achterhalen. Maar zowel de Griekse als de Indiase filosofie wilde een diepere verklaring geven aan die wordingswereld. De Griekse filosofen spitsten zich toe op de Vorm, de Indiase op de Werking. Die twee wegen zijn complementair aan elkaar.¹⁶⁵

Welke weg men kiest, geeft duidelijk geen meerwaarde aan een van de systemen. Het zou best kunnen dat men, vanuit het perspectief van de kwantumfysica, het boeddhisme als meer *vernünftig* gaat beschouwen dan het christendom. Dat proces is vermoedelijk al aan de gang. Maar vanuit de idee van de zogenaamde meerwaarde heeft de superioriteit van de ene religie boven de andere eigenlijk geen zin, als men die afleidt uit haar band met de wetenschap. Het heeft echter geen zin argumenten te ontleen aan de geschiedenis: als de oosterse 'wetenschap' nog altijd vasthoudt aan de astrologie, mag men niet vergeten dat tot in de 17^{de} eeuw ook in Europa alle astronomen ook astrologen waren, Kepler inclusief. Dat zijn dingen die met de evolutie in de tijd vanzelf verdwijnen.

Heeft het christendom een betere wereld voortgebracht dan de andere religies en kan het zijn toekomstbeloften waarmaken? De eerste vraag is van historische aard en geschiedenis is nu eenmaal interpretatie van voorbije gebeurtenissen. Hierbij hangt uiteraard veel af van datgene wat men wil aantonen. De dominicanen¹⁶⁶ zullen wel een andere interpretatie geven aan de vervolging van de katharen dan de vrijzinnigen. Het blijft echter een onweerlegbaar feit dat er in naam van het christendom ontzettend veel misdaden zijn gepleegd. Er zijn

¹⁶⁵ Voor een grondige bespreking van de complementariteit, zie ICF, vol. IIIB (ter perse).

¹⁶⁶ Het waren de dominicanen die de inquisitierechtbanken voorzaten.

uiteraard ook veel daden van liefde gesteld. Maar wie is in staat die tegen elkaar af te wegen? Is het niet veel wijzer het verleden maar aan zichzelf over te laten en de blik te richten op heden en toekomst? Wat het heden betreft, stellen wij vast dat het christendom niet in staat is weerstand te bieden aan de consumptiemaatschappij en dat het zijn numerieke succes in de ontwikkelingslanden moet gaan zoeken. Maar wat als ook daar de businesswereld zal toeslaan? Wat de toekomst betreft, zie ik niet in hoe het christendom zich zal kunnen handhaven als het zich in zijn middeleeuwse ornaat of zijn renaissancistische luister blijft aanmelden. Ik heb het dan niet over ouderwetse praal, maar over de christelijke leer. Die mythisch gefundeerde dogmatiek begint snel af te brokkelen. Ziet men dan echt niet dat veel mensen religieuzer zijn dan ooit, maar zich niet langer thuis voelen in deze dogmatiek?

Waarom geen eenheidsreligie?

Religies vertellen alle hetzelfde verhaal, maar in een andere taal. Het is echter niet de taal die de waarheid van een verhaal bepaalt. Religies zijn oppervlaktestructuren omdat ze ingebed zijn in een bepaalde cultuur. Dat geeft een grote diversiteit aan het religieuze profiel, en die verscheidenheid is een vorm van culturele en spirituele rijkdom. Maar het is niet altijd gemakkelijk om met die rijkdom om te gaan. Alle religies zijn waarschijnlijk uit de mana-ervaring¹⁶⁷ ontstaan en liggen dus in hun oorsprong dicht bij elkaar. Maar de niet-lineaire dynamiek die culturen beheerst, heeft als gevolg dat initiële kleine verschillen in accentuering na een paar millennia onoverbrugbare kloven doen ontstaan. Daarom moet de oecumenische beweging zich geen al te grote illusies maken,

¹⁶⁷ Dit is de goddelijkheid van de dingen, cf. ICF, I, p. 374vv.

omdat religies zo verharden in hun eigengereidheid dat hun soepelheid verdwijnt en ze nog alleen wat respect en tolerantie voor elkaar kunnen opbrengen. Dat zijn echter slechts vormen van humanisme, van een soort veredelde beleefdheid. In de meeste gevallen zijn religies immers overtuigd van hun grote gelijk, wat de religieuze creativiteit doodt en de symboliek doet vastroesten. Daarenboven doen ze aan verheimelijkt zelfbedrog: het credo gaat ver boven de liefde en de vijanden worden afgeslacht om de leer van de liefde tot de vijanden te redden. Al te vaak zijn ze opgerukt in het spoor van de legers en verdedigden ze hun recht op intolerantie met zogenaamde hogere motieven. Het is echter ook waar dat historische schuldvragen weinig zin hebben: ik vraag niet dat pausen in Monségur gaan knielen.

Religies kunnen niet aaneensluiten tot een eenheidsreligie: dat heeft vanwege de culturele integratie ook geen zin. Maar ze moeten tot het groeiende besef komen dat ze in de dieptestructuur één zijn. Religies zijn de dragers van de spiritualiteit. En die laatste komt meer en meer in de verdrukking door de groeiende macht van het economisme. Het 'comforteren' van het bestaan heeft een positieve waarde voor de spiritualiteit, omdat daardoor het *do-ut-des*-karakter van de religie afneemt. Maar het houdt ook een dreiging in, omdat het de zin van het bestaan, die in precare tijden in de survival ligt, extrapoleert op oneindig: vooruitgang kent geen limiet. Daardoor verdwijnt de echte Zin, die in de vergeestelijking ligt. In de komende jaren zal de vraag niet meer zijn welke religie de ware is, maar welke vorm van dieptereligiositeit weerstand kan bieden aan de vereconomisering van het leven.

Zijn religies verzoenbaar?

Vergelijkende godsdienstwetenschap werkt met oppervlaktestructuren, dus met religies zoals ze voorkomen in een culturele context. Dat vergelijken in een dergelijke heterogene context niet eenvoudig is, ligt voor de hand. Comparatieve filosofie echter gaat op zoek naar de gemeenschappelijke dieptestructuur. Daarbij stelt ze zichzelf niet op als een alternatieve of overkoepelende religie, ook niet als een *Vernunftreligion*. Ze velt dan ook geen enkel waardeoordeel: voor haar zijn alle religies niet alleen gelijkwaardig, maar ook even 'waar'. Het gevolg is dat comparatieve filosofie onbelemmerd de vraag kan stellen naar het 'wezen' van de religie. Daarbij laat ze geen ruimte voor de vlucht in de incommensurabiliteit.¹⁶⁸

Er bestaan wezenlijk maar twee grote levensbeschouwingen. De eerste is het positivistisch rationalisme, dat stelt dat er geen fundamenteel mysterie in de wereld is: wat wij mysterie noemen is eenvoudig het nog niet gekende; het zogenaamde mysterie is dus een restfactor. De tweede opvatting neemt aan dat de fenomenaliteit een zelfopenbaring van het Mysterie is, dat zelf de *Real Reality* is – de oceaan van de boeddhisten. Nu is religie duidelijk niets anders dan onze respons op dat Mysterie. Het is dus niet waar dat de wetenschap onttoverend werkt ten opzichte van het Wonder: de wetenschap verdiept de aanwezigheid van het Wonder in ons bestaan.

Mijn relatie tot het mysterie is bepaald door mijn eigen subjectiviteit (S), die geen kennis heeft van het object (O), maar

¹⁶⁸ Of onvergelijkbaarheid. Dat is een stelling die men graag in academische kringen onder invloed van het postmodernisme inneemt, maar het is in wezen een alibi om te ontsnappen aan comparatief denken.

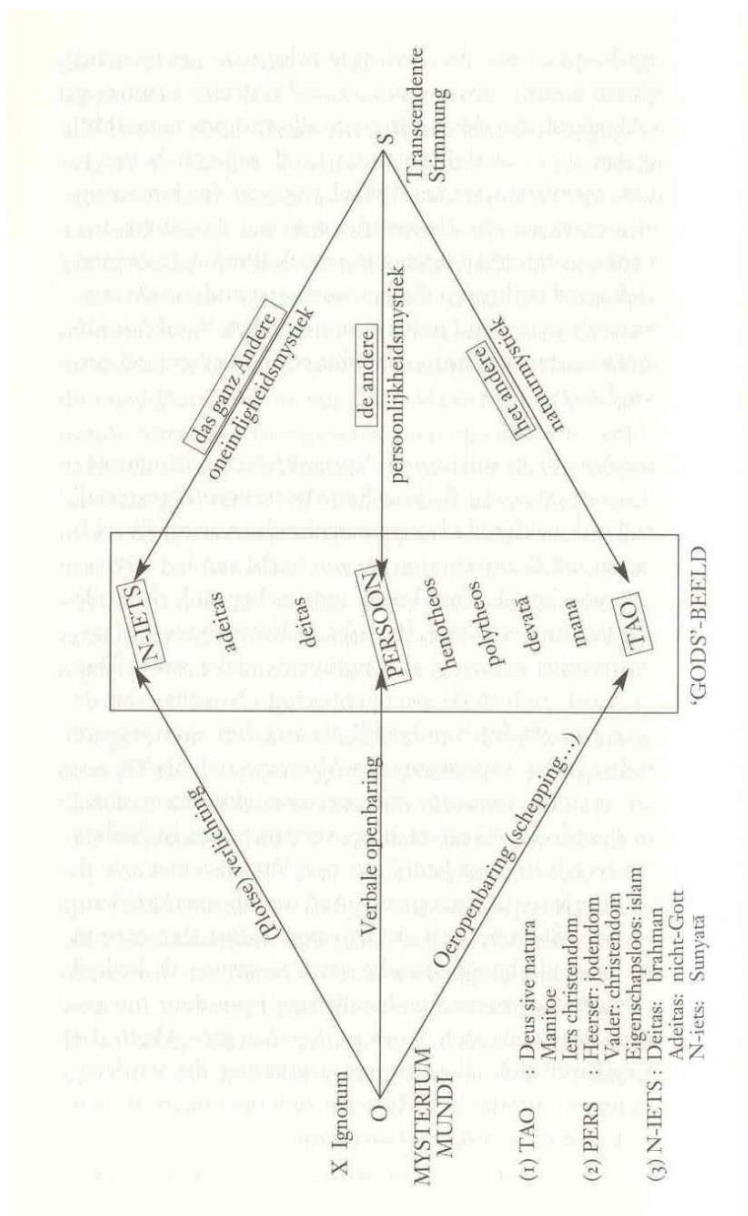
die dat object (subjectief) kan ervaren. Dat objectieve wordt beschouwd als het Absolute, namelijk de *real Reality*. Het blijft voor altijd Deus absconditus (de verborgen God) of *śūnyata*, de Leegte. Daardoor heeft het het blijvende karakter van het Andere, het Niet-ik. Dat *Ganz Andere*¹⁶⁹, het absolute Transcendente, het Al, kan ik niet in zijn totaliteit ervaren, ik kan het alleen ervaren in zijn zelfrevelatie (schepping of emanatie), dat is in 'het andere' van de natuur (de immanentie) en in 'de andere', de medemens (transcendentie). Ik kan het Andere ervaren omdat ik zelf deel ben van het Mysterie, ik draag de boeddhanatuur in mij. Het Mysterie kan mij in een bepaalde *Stimmung* brengen die geen ego-intentioneel karakter heeft, en die wij traditioneel 'mystieke ervaring' noemen. Die *Stimmung* is echter zeer fluctuerend: ze golft op en af. Dat is noodzakelijk omdat ze plaats moet maken voor de andere dimensies: de naturaliteit en de rationaliteit. Maar ze kent ook sterk verschillende graden van intensiteit. Anderzijds bepaalt ze in grote mate onze levensstijl, dat is onze ethische houding tegenover het andere en de andere: ze voedt onze liefde.

'De geur van de roos verandert niet als je haar naam verandert' (Shakespeare): de geur symboliseert de dieptestructuur, die alleen waarneembaar is, maar niet kenbaar; de naam is de manier waarop wij de roos bespreekbaar maken en die verschilt van taal tot taal. De geur is de dieptestructuur, de naam de oppervlaktestructuur. Religie is in haar oppervlaktestructuur (als cultuurelement) ook altijd 'taal'. Dat betekent dat ze haar relatie tot het Mysterie ook uitdrukt in *symbolen*, die onze mystieke ervaring benoemen en 'ver-beelden'. Die 'beelden' die in oorsprong metaforen zijn, dienen als substituten, als 'namen' voor het onzegbare. God is voor de mystiek een

¹⁶⁹ De term is afkomstig van Rudolf Otto in *Das Heilige*.

leegte, een N-iets, voor de alledaagse religieuze praxis is hij een vader, een koning, een rechter... God is slechts een naam voor het Mysterie: dat Mysterie is in alle religies hetzelfde, alleen de naam is verschillend. Dat God zichzelf bekendmaakt in de openbaring is een lokaal gegeven dat berust op geloof, maar niet tot de dieptestructuur van de religie behoort. Want alle openbaringen zijn verschillend. Christenen moeten zich goed realiseren dat het noemen van God als persoon niets zegt over God zelf, maar over het 'Gods'-beeld. God is fundamenteel onkenbaar en dus voor ons verstand een N-iets, een Leegte.

Als subject bevind ik mij in een 'transcendente *Stimmung*'. Die komt over mij omdat ik door het Mysterie zelf 'gestemd' word. Omdat ik zelden de hoogste eenheidservaring ($S = O$) kan realiseren, zal ik mij richten op een beeld van het Mysterie, een 'Gods'-beeld. Dat beeld wordt bepaald door de openbaring van het Mysterie. Openbaart het zich als 'het andere', dan is mijn ervaring van natuurmystieke aard. Dan openbaart 'God' zich in de oeropenbaring (Novalis) van de schepping en wordt hij 'ver-beeld' als een Persoon met wie ik een persoonsrelatie kan aangaan, met wie ik spreken kan. Openbaart het Mysterie zich als *das ganz Andere*, dan is mijn relatie van oneindigheidsmystieke aard, waarmee ik bedoel dat het Mysterie niet meer 'ver-beeld-baar' is en door mij geconcipieerd wordt als een N-iets, een Leegte. Maar die Leegte openbaart zich als een intense ervaring die wij 'verlichting' noemen, omdat het Mysterie zich openbaart als een Licht, een authentiek realiteitsbewustzijn.



Mijn transcendente *Stimmung* vertoont een grote plasticiteit en wordt door het Mysterie in zijn zelfopenbaring telkens anders *gestimmt*, afhankelijk van het openbaringsaspect waartegenover ik mij bevind. Die wisselende stemming heeft als gevolg dat mijn 'Gods'-beeld niet gefixeerd is. Voor mij persoonlijk betekent het dat elk beeld goed is, en dat ik de 'geur van de roos' niet wil herleiden tot de 'naam van de roos'. 'De vinger die naar de maan wijst, is de maan niet', het beeld dat naar het Mysterie verwijst, is het Mysterie niet. Zo zijn alle religies in wezen één, alleen gebruiken ze andere 'namen'. Maar laten we nooit vergeten 'dat het de berg niet kan schelen aan welke kant je hem beklimt'.

Pleidooi voor een ‘vrijzinnig’ christendom

*In most cases, religion is presented in naïve, literalistic and anachronistic way, which I believe in account for its failure to be taken seriously and to be a ‘player’ in the life of the culture today.*¹⁷⁰ (In de meeste gevallen wordt religie voorgesteld op naïeve, letterlijke en anachronistische wijze, wat ik verantwoordelijk acht voor het feit dat ze niet ernstig genomen wordt en dat ze niet als een ‘medespeler’ in de moderne beschaving wordt beschouwd.)

Das Christentum hat mich mein Leben gekostet. Sofern ich... mein Leben gebraucht habe, um es los zu werden (Overbeck).¹⁷¹ (Het christendom heeft mij mijn leven gekost. In zover ik... mijn leven verbruikt heb om er van af te geraken.)

Dit boek is geen wetenschappelijke studie over het ontstaan van het christendom, het is alleen een getuigenis van iemand die een leven lang gezocht heeft naar de betekenis ervan, en die dat doet via een oosterse omweg naar het Westen (*too far east is west*). Ik eis wel het recht op een vrijzinnig christen of een christelijke vrijdenker te zijn. Boeddha heeft mij immers geleerd dat ik niets moet geloven omdat het geschreven staat, alleen wanneer ik het zelf ervaren heb. Als men meent de spirituele ervaring te kunnen vastleggen in een leer, zal men uiteindelijk een holle leer overhouden. En als die leer dan nog al

¹⁷⁰ Th. Moore in *The Voice of the Eagle*, p. 14.

¹⁷¹ Bij Deschner, o.c., Deel I, p. 149.

te veel mythische elementen bevat, moet het ons niet verwonderen dat veel, overigens religieuze, mensen er geen boodschap meer aan hebben, vooral als ze door persoonlijk onderzoek de ontstaansgeschiedenis enigszins gereconstrueerd hebben. Zolang we geen ontwikkeling hadden, konden wij niets anders doen dan ons gewillig inschakelen in een kerkstructuur die geleid werd door geleerde en door God geïnspireerde kerkvorsten die de rechte weg naar de eeuwige zaligheid kenden. Zij zouden ons daarheen brengen onder één strenge voorwaarde: absolute gehoorzaamheid. Maar van die gehoorzaamheid *sicut cadaver* heb ik altijd een diepe afkeer gehad: ik ben geen kuddeschaap dat, gedreven door een paar waakhonden, onderdanig de herder volgt. Want dan kom ik terecht in een innerlijke conflictsituatie: ik volg, maar mijn hart volgt niet, het mort, het is opstandig en ongelukkig. En het brengt mij psychologisch in een toestand van schizofrenie. Maatschappelijke druk verplicht mij op een inauthentieke manier te leven. Daarom heb ik voor mezelf het besluit genomen, niet om gefrustreerd uit de kudde weg te lopen, maar om mij te laten overtuigen en mij intellectueel open te stellen voor de argumentatie van diegenen die de pretentie hebben de waarheid te kennen. Maar ik ben een kritisch rationalist – wat mij echter niet verhindert om mystiek gevoelig te zijn voor het Mysterie van mijn bestaan en dus fundamenteel religieus. Ik heb me alleen niet laten opsluiten in een schaapskooi, ik heb de poort op de wereld opengehouden. Ik leed aan de incoherentie van het christendom. Ik had een sterk geloof in logica en wetenschap, en al verloor ik hun beperktheid nooit uit het oog, ik had vertrouwen in hun methodologische strengheid. Maar terzelfder tijd bleef het besef in mij zeer levendig dat daarmee geen zin aan het leven kon worden gegeven. Het *mir ist Alles Wunder*¹⁷² liet mij nooit los.

¹⁷² Afkomstig van Schleiermacher.

Nu had ik verwacht dat mijn vraag naar het Wonder haar antwoord zou vinden in de religieuze leer waarin ik was opgegroeid. Maar hoe dieper ik erop inging, hoe meer ik werd afgestoten door het mythische karakter van zijn basiswaarheden: Christus is verrezen, goed en wel, maar wat betekent ‘verrijzen’ eigenlijk? Hoe meer theologische beschouwingen ik erover las, hoe moeilijker ik mij daarbij iets zinnigs kon voorstellen. In het oude wereldbeeld van Ptolemaeus kon men zich nog voorstellen dat Christus uit het graf was ontsnapt en opgestegen naar de hemel boven de wolken en aldus had bewezen dat de dood niet onoverwinnelijk was. Dat was een troostvolle gedachte voor de eerste christenen, die hun stichter als een mislukkeling ervoeren: hij was plaats gaan inruimen voor ons allen in zijn eeuwige koninkrijk. Maar als we dat geloofspunt loskoppelen van het verouderde wereldbeeld, welke betekenis heeft de verrijzenis dan nog? Er zijn ook theologen geweest die dat inzagen en Christus dan maar lieten verrijzen in het christendom. Daarom wendde ik mij tot de praxis. Misschien was leer niet echt belangrijk – zoals ik later in zen leerde – en kwam het alleen aan op het handelen in goedheid en liefde, in het overwinnen van zijn eigen egoïsme. Ik legde me toe op de geschiedenis van het christendom. Dat was een bittere ervaring. Ik weet dat er heel wat ‘heiligen’ hun leven hebben geofferd om de ‘blijde boodschap’ te verkondigen, ik weet dat de geschiedenis van de kerk niet de geschiedenis van God is, maar de kerkpolitiek, de banale twisten, het machtsmisbruik, het wereldse karakter en de *Kriminalgeschichte* maakten mij misselijk. Was dat nu de mystieke broederschap die de wereld zou vergeestelijken?

Misschien moest ik terug naar de bron, naar de oudste geschriften, en het oerchristendom reconstrueren. Ik heb de evangeliën altijd filosofisch zo armzalig gevonden, zo propagandistisch opgesteld, zo vol van mirakels en vrome ficties en

met zoveel banale levenswijsheden die ik op honderd andere plaatsen in de literatuur ook kan vinden. Ook het lijdensverhaal – door de kerkelijke kunst tot het uiterste gedramatiseerd – maakte op mij hoe langer hoe minder indruk, toen ik ontdekte dat de terechtstelling van Jezus slechts een van de duizenden door de Romeinen uitgevoerde kruisigingen was en ik bij Halldór Laxness las: ‘Wie heeft er nu meer geleden, God voor de mensen of de mensen voor God?’¹⁷³ Pas later zou ik de mystieke dimensie van dat lijden begrijpen... Maar niet door voorbij de staties van de kruisweg te lopen. Eigenlijk waren er maar twee dingen die mij blijvend aanspraken: de Bergrede en het evangelie volgens Johannes. De Apokalyps vond ik een stuk *merkeba*-mystiek¹⁷⁴ van een of andere geestelijk gestoorde visionair. Ik kon mijn geestelijke honger niet verzadigen met die volkse en weinig diepzinnige geschriften. Misschien moest ik dieper graven en de Bijbel als de bron van zin en wijsheid benaderen. Ik heb de Bijbel zowat helemaal gelezen en ik moet eerlijk bekennen dat hij tot de meest ontgoochelende boeken behoort die ik in mijn leven heb gelezen. Voor hen die hem nooit gelezen hebben en zich beperkt hebben tot zorgvuldig uitgeknipte uittreksels, in zondagse kerken ten gehore gebracht, klinkt dat misschien hard. Als ik zoiets over de Koran zou schrijven, zou men niet twijfelen aan mijn gelijk. Maar het heilige boek der boeken, dat het woord Gods bevat, de *sola scriptura* van de protestanten? De middeleeuwer, die ook geloofde in de kracht van relikwieën en zo naïef was te denken dat men na duizend jaar nog het bloed van Christus kon terugvinden of het Heilige Kruis, geloofde als analfabeet uiteraard alles wat op papier stond. Ik heb me zelfs afgevraagd waarom het christendom dat boek heeft

¹⁷³ In *IJslands Klok*.

¹⁷⁴ Mystiek waarbij men in extase opklom tot voor de troon van God en God in een *visio Dei* aanschouwde.

overgenomen van de joden. De antropomorfe God die in de Pentateuch rondloopt, vind ik zo primair dat ik aan een dergelijke God mijn hart niet kwijt kan. Literair vind ik de Bijbel een merkwaardig boek, ik zou haast zeggen een mooie en boeiende verzameling novellen. De gelovige jood zal hier ook wel heel wat allegorische troost in vinden, maar ik heb het moeilijk om niet voortdurend aan het primitieve karakter van die verhalen over God te denken. Als ik daarnaast het *brahman* van de *upanishaden* beschouw, vind ik de God van de Bijbel afschuwelijk antropomorf. Ik weet wel dat gelovige theologen hier allerlei spitsvondige verklaringen aan zullen weten te geven, maar zelfs Jack Miles¹⁷⁵ en Karen Armstrong¹⁷⁶ hebben mij niet kunnen overtuigen. Dat neemt niet weg dat ik de verhalen mooi vind en zelfs literair evenwichtig en vrij van al te veel Babylonische fantasieën. Toch is de deus faber die hier naar voren gebracht wordt het product van een rijke en zelfs protowetenschappelijke verbeelding, maar het verhaal van Genesis heeft geen andere bron dan die reductieve verklaring van de zichtbare wereld. Hoe kon iemand in de 6^{de} eeuw v.C. weten hoe God de wereld heeft geschapen? Creationisme is een dwaasheid die wettelijk zou moeten worden verboden: ik vind dit volksverlakkerij. De symboliek vind ik wel mooi, en zelfs geloofwaardig en kenmerkend voor de ‘wetenschap’ van die tijd. Maar wat moet ik, als mens van de 21^{ste} eeuw, met een God die rust, boetseert, leven inblaast, een tuin aanlegt, chirurgisch een rib verwijdert, kleren maakt, spijt en verdriet kent, neerdaalt om de toren van Babel te bekijken... Is intellectualiteit een zonde? Mag de wetenschap dan niet al die verhalen als fantasie beschouwen en op zoek gaan naar echte verklaringen? Wij interpreteren ze als symbolisch bedoeld, maar ik ben er zeker van dat de auteurs

¹⁷⁵ Auteur van *God, een biografie*, 1995.

¹⁷⁶ Auteur van *Een geschiedenis van God*, 1995.

ze letterlijk hebben bedoeld. Bovendien zijn er nu nog altijd van die flauwe creationisten die dergelijke verhalen letterlijk opnemen. Ik kan best geloven dat de wereld uit God komt, maar dat betekent nog niet dat ik al die naïeve verhalen moet geloven. Ook als men nu inderdaad die legenden herleidt tot hun symbolische betekenis, neemt dat niet weg dat men ze eeuwenlang letterlijk heeft opgevat en dat ze een grote belemmering vormden voor de expansie van de wetenschap.

Het vreemde is dat die vermenselijkte God de hele Bijbel lang blijft bestaan. Dat die antropomorfe God best geschikt was voor de onontwikkelde leek en hem tot een zekere religiositeit kon brengen, valt niet te betwisten. In die zin staan er veel pedagogische meesterwerkjes in de Bijbel en ze lezen prettiger dan de *Majjhima Nikaya*¹⁷⁷ van de boeddhisten. Wij zouden verwachten dat die vermenselijkte God zich geleidelijk zou losmaken van het primitieve beeld en zou overgaan naar de God van de mystici en *brahman*, *śūnyata* of N-iets zou worden. Hoe kon men een dergelijke mens-God eigenlijk redden toen het verstand zijn recht begon op te eisen? Door van hem een *persona* te maken, een speler op het toneel van de menselijke geschiedenis, en bijgevolg een soort supermens die zijn rol opvoert, die het roer van de geschiedenis in handen houdt. Aldus konden de theologen hun God op een hoger vlak tillen, maar ik heb van hen nog nooit een bevredigend antwoord gekregen over wat ik mij nu bij die God-persoon moet voorstellen. Vanuit het devotionele standpunt klinkt een *Ich-Du-relatie*¹⁷⁸ vertroostend, maar boeddhisten zouden ons er kunnen op wijzen dat die *Ich* toch weer aardig aanleunt bij de *do-ut-des*-magie, terwijl zij de leer van *anatman* verkondigen, de leer van niet-ik als fundamentele voorwaarde

¹⁷⁷ Een van de oudste tekstverzamelingen van het boeddhisme.

¹⁷⁸ Cf. Martin Buber.

om een eenheidsrelatie met het Mysterie te ondergaan. Maar het vermenschelijken van het Mysterie houdt een groot gevaar in: de koppeling van kritische rationaliteit en mystiek zal die God doden. Ook in India heeft de Ísvara, de Heer, de persoonlijke God, bestaan. Maar Shankara¹⁷⁹ beschrijft de relatie tussen Brahman en Ísvara als volgt: Ísvara wordt door de gewone mens als God beschouwd, maar in feite is hij slechts een verschijningsvorm van Brahman, een *godsbeeld*. Hier ontstaat echter het gevaar dat het beeld de plaats van de Werkelijkheid gaat innemen en dat het devotionele aspect zich aandient als het ‘wezen’ van de religie. Het is precies het devotionele aspect dat de religie uit haar mystieke hoogten naar beneden haalt, en ze uitlevert aan de vlakke van de hoop en de troost – zowel in het boeddhisme als in het christendom.¹⁸⁰ Wij zijn echter op zoek naar het echte ‘wezen’ van de religie en laten ons niet afleiden door het telkens weer opkomen van volkse vormen. Brahman heeft in het ‘ontbeeldingsproces’ een verdere graad van ontwikkeling dan de joodse God, al hebben de mystici later begrepen dat ook de laatste een onpeilbaar mysterie is. Waarom is de Bijbelse God nooit geëvolueerd tot een *brahman*, tenzij in de christelijke mystiek (in het jodendom bestaat geen echte mystiek), en is zelfs dit laatste via een omweg tot zichzelf moeten komen?

Boeddhisme hecht weinig belang aan dogmatiek en beschouwt ze vaak als een hindernis voor de authentieke ervaring. Het wordt niet belemmerd door mythen die het zouden moeten onderbouwen, en die men geloven moet, desnoods quia absurdum. Het biedt alleen een interpretatief kader aan waarin men het bestaan kan duiden, een visie op het bestaan

¹⁷⁹ Shankara (788-820), de belangrijkste filosoof van de Vedanta.

¹⁸⁰ K. Armstrong, o.c., p. 102.

– maar een visie die volledig onderworpen is aan het criterium van de kritische rationaliteit. Wat men niet zelf ziet, hoeft men niet blindelings te geloven. Dat heeft bij mij de vraag doen ontstaan naar een mogelijke ‘boeddhisering’ van het christendom. Dat slaat uiteraard niet op de volksreligie, niet op het liturgisch-devotionele aspect, maar op de mystieke boodschap.

Ontstaan van het christendom: mystiek en macht

Het christendom in zijn beginfase maakt enerzijds een zeer onzekere en anderzijds een fanatieke en pathetische indruk, als ik het vergelijk met het boeddhisme. Het laatste gaat uit van een zuivere en lucide schouwing (Boeddha onder de bodhiboom), het eerste van een soort geladen profetisme en een dramatische gebeurtenis (Jezus' kruisdood). Daarom beschouwde het zichzelf ook van meet af aan als een Griekse tragedie (God is dood) en als de ultieme Waarheid, en gedroeg het zich bijna ziekelijk apologetisch tegenover de zogenaamde ketterijen. Wat had de Waarheid dan eigenlijk te vrezen? Of was die waarheid dan toch niet zo helder en welomschreven? Omdat in de eerste eeuwen niemand wist wat het christendom nu feitelijk was, probeerde iedere ontwikkelde christen het voor zichzelf te duiden binnen het schema van zijn eigen Grieks-Romeinse levensbeschouwing, om het aldus een karakter van redelijkheid te geven. Maar er waren evenveel interpretaties als denkers, die onderling zodanig ruzieden dat men zich afvraagt wat er was gebeurd met de leer van de liefde – ook die tot de vijanden. Wat was nu toch die fameuze 'ware leer'?

En dat vraagt de christen van vandaag, die niet langer de volgzame analfabeet van eergisteren is, zich nog steeds af. Wat is toch uiteindelijk dat fameuze 'geloof' waarmee men altijd schermt? Men spreekt zelfs niet meer van *een* geloof, maar van *het* geloof. Is het beamen van een credo voldoende voor religiositeit? 'Diepgelovig' klinkt diepzinnig, maar betekent het niet al te veel dat men zonder twijfelen een stel

ongeloofwaardige dingen aanneemt? Alsof onverstand 'diep' te noemen is. De intellectuele reactie van vandaag is dan ook best te begrijpen: Mysterie is niet identiek met irrationaliteit. Het aanvaarden van het bestaan van het Mysterie is een zeer rationele houding, maar de symbolisering ervan mag niet tegen de rationaliteit zelf ingaan.

Wie een brug bouwt, heeft op beide oevers problemen. In het conflictmodel waarin het christendom zich doorheen zijn geschiedenis tegenover andere religies altijd heeft bevonden, heeft het zelden de waarde van andere visies willen inzien. Het *extra ecclesiam nulla salus*¹⁸¹ wordt in Rome nog altijd onbeschaamd afgekondigd en maakt de hele oecumenische beweging tot een leugen. Als het christendom nog niet de vrede kan tekenen met de andere religies van het boek, wat zou het dan te leren hebben van een heidendom als het boeddhisme? Waarom kunnen religies niet nederig terugkeren naar hun eigen dieptestructuur, teruggaan in de geschiedenis en onbelemmerd de vraag naar het wezen van het christendom stellen? Ook die sfeer van het beminnelijke 'grote gelijk' met de glimlach kan ik niet uitstaan. Wat heb ik aan een kerkelijke diplomatie met veel handdrukken en gefluister, als de beide partijen in hun hart blijven geloven dat de tegenstrever een heiden is?

In tegenstelling tot het boeddhisme staat of valt het christendom met *de figuur van Christus*, dat houden althans de orthodoxe theologen staande. Maar wat betekent een dergelijke uitdrukking voor de mens van vandaag? Vraagt die bewering niet op de eerste plaats om een theologische constructie: Christus is de zoon van God; dat is natuurlijk een beeld, maar wat betekent dat in werkelijkheid, als ik mij tenminste God

¹⁸¹ Buiten de Kerk geen heil.

niet voorstel als een absoluut vorst die boven de zeven hemelen troont? Hij is uit de hemel (*whatever that may be*) 'neergedaald' om de mensheid te verlossen en leidt ons nu naar het eeuwige leven. Het is uiteraard gemakkelijk iets te beweren wat niet toegankelijk is voor falsificatie en alleen een voorwerp van hoop is. Welke redelijke grond bestaat er om zo iets te geloven? Is de wereld door het christendom een betere wereld geworden? Is deze wereld beter dan die van het boeddhisme? Vreedzamer en gelukkiger? Heeft het christendom een einde gemaakt aan haat, oorlog en economische uitbuiting? Zijn we nu verlost, en van wat moesten we verlost worden? Hebben we nu het eeuwige leven dat we vroeger niet hadden? Ik moet Christus navolgen, maar was zijn leven, zoals de evangeliën het beschrijven, nu zo uniek? De leer van Boeddha was vanuit filosofisch standpunt veel origineler, veel revolutionairder dan die van Christus.

Er zijn weinig redenen om aan het bestaan van Jezus te twijfelen, maar dat is voor ons niet eens van groot belang. Indien Boeddha nooit bestaan had, zou dat voor het boeddhisme niets uitmaken, omdat het boeddhisme beschouwd wordt als een geestelijke stroming en niet als de creatie van één persoon. De stroom voelt zich geen kind van de bron alleen omdat zoveel zijrivieren hem in zijn loop hebben gevoed. Een en ander heeft uiteraard ook te maken met het *principium individuationis*¹⁸² van de westerse filosofie. In het boeddhisme is de mens slechts een schakel in de bestaansstreng, die niet voortbestaat als 'ziel' (de *anatman*-leer), maar in zijn *karma* waarmee hij de volgende schakels beïnvloedt. In het westerse denken daarentegen is de mens een *individueus*, een ondeelbare entiteit die na de dood zal voortbestaan. Jezus mag dan

¹⁸² De individualiteit van individuen: de leer waarbij ik een individueel beginsel bevat, namelijk mijn ziel, die onvergankelijk is.

de bron zijn, maar hij is niet de stroom. De stroom is het spirituele proces dat wij het christendom noemen en dat door zoveel ervaringen en filosofieën werd gevoed. Klinken al die volgehouden verhalen over de door God gezonden enige zoon toch niet een beetje al te Grieks-mythologisch? De uitdrukking 'enige zoon' wordt naïef geïnterpreteerd als analoog aan het verhaal van Abraham, die zijn enige zoon moest offeren (wat een barbaarse gedachte), maar zal wel betekenen dat alle andere 'zonen' bastaards zijn en niet de echte gezondenen, en dat bijgevolg de leer van Jezus de leer bij uitstek is en al de rest verwerpelijk heidendom. God wordt voorgesteld als een soort Zeus, met veel menselijke trekken. Hij heeft de wereld geschapen, maar de mens was ongehoorzaam en God was kwaad: als straf zette hij hem uit het paradijs. Daarna vroeg hij niet minder dan het grootste offer ter verzoening: zijn enige zoon. De Grieken hadden een enorm grote behoefte aan helden, die zij in mythische verhalen allerlei prestaties toedachten: de goddelijke held moest mens worden en bewijzen dat er minstens één mens bestond die alles weer kon goedmaken door de mens opnieuw te vergoddelijken. Dat klinkt voor de intellectueel van vandaag als een Griekse legende, zelfs als hij probeert het verhaal symbolisch op te vatten. Soms kan ik best begrijpen dat meer en meer ontwikkelde mensen de christelijke dogmatiek als mythisch van de hand doen. Nu wordt ook geleerd dat elke mens vergoddelijkt kan worden, door Jezus Christus heen. Dat is ook al moeilijk te duiden. Betekent het dat wij hem moeten navolgen? Maar als ik zijn biografie lees, dan is dat onmogelijk. Ik kan nu eenmaal geen mirakels doen, ik ben ethisch niet volmaakt, ik ben geen Superman. Betekent het dat hij dan maar mijn verlosser moet zijn en het werk in mijn plaats doen, en dat ik mij kan beperken tot vragen, bidden en smeken: *Kyrie eleison*? Wat betekent in dit geval die fameuze verlossing? Is ook dat niet andermaal een mythisch gegeven? De kwade

God heeft de hemel gesloten en Jezus maakt die weer open. Dat zal wel het middeleeuwse geloof geweest zijn. Maar wat blijft er over als ik die mythe opzij schuif?

Het is natuurlijk gemakkelijk om trillend van woede, met profetische pathos recht te springen bij het aanhoren van dergelijke blasfemische vragen en zijn eigen twijfels te verdringen met dreigingen uit de wrake des Heren, met banvloeken en godsdienstoorlogen – maar wat heeft dat alles met de leer van de liefde te maken? En met waarachtige religiositeit? Zijn wij dan verplicht in een schizofrene verkramping te leven en te sterven, alleen omwille van een verouderde mythe?

Voor mij volstaat het in elk geval dat een *mens* – Jezus of Boeddha – erin geslaagd is zijn eigen ware goddelijke natuur te realiseren, en aldus ‘God’ of het Mysterie heeft geopenbaard. Dat is de ‘boeddhisering’ van de christelijke mythe. Maar in onze westerse hoogmoed zullen wij nooit toegeven dat anderen dieper in het mystieke proces hebben geschouwd dan wij, de uitverkorenen. De uitlegt lijkt mij nochtans vrij eenvoudig en zelfs oerchristelijk: we zijn allen kinderen Gods, we dragen dus een goddelijke natuur in ons. Die is echter verduisterd doordat wij slaven zijn van ons ego, en dat als kern van ons realiteitsbewustzijn beschouwen, waardoor wij verhinderd worden onze ware natuur tot ontplooiing te brengen.¹⁸³ Er zijn enkele mystieke genieën geweest – Christus en Boeddha – die hier volledig in geslaagd zijn en ons kunnen leren hoe wij zelf die weg kunnen gaan.

¹⁸³ In de tijd van het mythische denken wilde men altijd verklarende verhalen (mythen) horen. In dit geval was dat de zondeval. Dergelijke mythen verklaren echter niets, maar verduisteren wat ze willen verklaren. De mens is een wezen met een zeker gehalte aan vrije energie. Door de preciaire toestand waarin de primitieve mens leefde, gebruikte hij die vrije energie voor de survival van zijn ego. Maar op zeker ogenblik moet die energie dienen om de goddelijke natuur te bevrijden, om een *anatman* te ontwikkelen en zo deel te worden van het Mysterie zelf.

Men kan op de meest godvruchtige manier de evangeliën doorlezen en huiveren bij de heiligheid van de woorden – zoals dat bij liturgische plechtigheden gebeurt – maar een ontwikkeld mens vraagt zich op de eerste plaats af *wie die Jezus nu eigenlijk was*. Het blijkt duidelijk dat wij dat nauwelijks weten. Veel van de verhalen uit de evangeliën zijn latere verdictsels¹⁸⁴ en zijn in elk geval niet relevant om te begrijpen wie de stichter van het christendom was. Ik heb de indruk dat hij een geniale mysticus was, die zijn relatie tot het Mysterie in de joodse traditie uitdrukte als de relatie van een persoon tot een persoon – ook al lees ik elders dat hij een leider was van de joodse opstand tegen de Romeinen.¹⁸⁵ Het Mysterie wordt in de liefdesrelatie gesymboliseerd als een ‘vader’. Hoe men ook in het latere christendom met dat begrip gaat spelen, het is duidelijk een symbool en heeft niets met een echte vader te maken, want wie is dan de moeder? Maar Jahwe werd in de joodse traditie beschouwd als een soort supermens, als een koning, als een potentaat, die zijn troon had in de hemelse regionen – een naïeve kosmologische opvatting die men nog in de 17^{de} eeuw terugvindt in de cursussen van ‘physica’.¹⁸⁶ Op die idee van een God voor wie men angst had, heeft Jezus blijkbaar een correctie aangebracht. Tot die ‘liefdevolle vader’ stond hij dan ook in een mystieke relatie. Elke mystieke ervaring veruitwendigt zich in een grote empathie, in liefde tot de naaste, en die naaste was niet langer de mede-jood, maar elke mens. En dat zijn de twee enige eigenschappen van Jezus die we met zekerheid kunnen vaststellen. Jezus

¹⁸⁴ *Da alle Erzählungen von seiner Geburt und Kindheit entweder aus der allegorischen Septuagintauslegung (Matthäus) oder der hellenistischen Gottessohntheologie (Lukas) entwickelt sind.* [Dat alle verhalen van zijn geboorte en kindertijd ofwel uit de allegorische Septuagintaverklaring (Matteüs) of uit de hellenistische godszoontheologie (Lucas) ontwikkeld zijn] (C. Schneider, p. 440).

¹⁸⁵ Zoals in Charles Vergeer, *Een Nameloze: Jezus de Nazarener*.

¹⁸⁶ Ik heb het hier over een collegedictaat uit de 17^{de} eeuw, bewaard in het archief van de K.U.Leuven.

was geen filosoof die een abstract model van het menselijke bestaan ontwierp; zijn ervaring was fundamenteel. Uit die ervaring distilleerde hij een leer, die filosofisch niet veel waard is (wat betekent zijn leer naast de filosofie van Plato?), maar die een voorbeeld voor anderen kan zijn, zodat ze een ethiek kunnen ontwikkelen die van binnenuit mystiek gevoed wordt.

Maar er is duidelijk meer: hoe kon de ervaring van die ene mens een dergelijke invloed op de wereldgeschiedenis uitoefenen? Wanneer men zegt dat Christus de kern van het christendom is, maakt dat op mij een mythologische indruk: God was kwaad omdat de mens hem ongehoorzaam was en bijgevolg eiste hij het hoogste verzoeningsoffer dat mogelijk is, namelijk zijn eigen zoon, die door zijn dood de poorten van de hemel weer opende. Als dat geen *mythisch* verhaal is, dat bovendien nogal barbaars klinkt, weet ik niet meer wat ik daaronder moet verstaan. En waarom heeft men duizenden en duizenden jaren in de duisternis moeten zuchten vooraleer God zich liet vermurwen om zijn zoon naar het ondermaanse te sturen, en kon de verlossing maar zo laat komen in de geschiedenis, zeker als God zelf tijdloos is? Was God dan een zo zelfgenoegzame *deus otiosus*? Ik kan best begrijpen dat dit de moderne intellectueel niet meer aanspreekt: dat is echter geen hoogmoed, zoals overijverige theologen het wel weer zullen uitleggen, maar gewoon kritische rationaliteit. Als ik afstand doe van de mythische verhalen van paradijs en zondeval, van God die zijn enige zoon zendt, hem tot zijn eigen genoegdoening als losprijs laat doden, en dan bereid is de poorten des hemels weer open te stellen, en zijn zoon 'aan de rechterhand des vaders' te laten meetronen, dan denk ik vaak: wat een heidens-barbaars verhaal, wat een stuk Griekse mythologie! Dat personaliseren en mythologiseren van de religie staat in scherp contrast met het boeddhisme, waar de historische Boeddha uiteindelijk niet belangrijk is en verdrongen wordt door de idee van het *boeddhachap*. Daar

spreekt men zelfs over de boeddhabelemmering, die resulteert in het gezegde: *If you meet the Buddha, kill him*. Vanwaar dat enorme verschil? Is het niet zo dat Christus moet worden beschouwd als het *christelijk proces*, als de ontplooiing van het *Christusschap* (zoals Boeddha opgaat in het boedddhaschap), waarvan het beginpunt alleen nog historisch belang heeft? Die idee heeft in het oerchristendom ook bestaan. Volgens Carpocrates¹⁸⁷ is het ieder mens gegeven om zelf een Jezus te worden – een idee die ook bij Eckhart voorkomt. En in het evangelie volgens Filippus staat: ‘Zo iemand is niet langer een christen maar een Christus.’¹⁸⁸ Irenaeus van Lyon vond dat een godslastering – typisch voor iemand die ook niet zou begrijpen wat de boeddhanatuur is. In hetzelfde werk lezen we: ‘Ze leren ons alles over de Christus in onszelf... Christusbewustzijn...’¹⁸⁹ En Filippus schrijft in zijn evangelie: ‘Je zag de Geest en je werd geest. Je zag Christus en werd Christus. Je zag de vader en werd tot Vader.’¹⁹⁰ Het woord Christus, waaraan men zoveel mythologisch geïnspireerde interpretaties heeft gegeven, is eigenlijk een naam voor het *nirvana*, dat Jezus heeft gerealiseerd: Christus is een naam voor de realisatie van Jezus, Christus is de geest van God onder de mensen, de boeddhanatuur in elk van ons, maar die zich in Jezus tot volle mystieke eenheid met God (S = O) heeft ontwikkeld. Ik ben ook een Christus omdat ik de Christusnatuur, waarmee ik aan God participeer, in mij draag. Alleen heb ik die natuur niet volledig gerealiseerd, omdat mijn ego-intentionaliteit veel te sterk is en ik nog geen *anatman* ben geworden in mijn verhouding tot God, het *mysterium mundi*.

¹⁸⁷ Cf. J. Slavenburg, *De verloren erfenis*: ‘Carpocrates had (...) nog een zeer zuiver begrip van het “mysterie Jezus” (p. 74).

¹⁸⁸ Slavenburg, o.c., p. 75.

¹⁸⁹ Ibid., p. 58.

¹⁹⁰ Slavenburg, o.c., p. 64.

Dat plaatst ons voor een eerste grote probleem: de enige **bronnen** waarover wij beschikken zijn van ‘interne’ aard, ze werden door volgelingen geschreven. Maar geen van die auteurs heeft Jezus zelf gekend en was dus direct betrokken bij zijn mystieke ervaringen; ze hadden het slechts van horen zeggen. Nu kan niemand mystieke ervaringen met woorden overbrengen, zeker wanneer hij die niet zelf als – niet-begrijpende – ooggetuige heeft meegemaakt, want emoties zijn nu eenmaal niet beschrijfbaar en niet overdraagbaar. Vandaar dat de ‘geur van de roos’ vervangen wordt door de ‘naam van de roos’. Want men kan wel uiterlijke gebeurtenissen en feitelijkheden beschrijven, maar geen innerlijke ervaringen. Vandaar dat Jezus meer als een wonderdokter wordt voorgesteld – uiteraard geschikt voor de kleine *do-ut-des-mens* – dan als een mysticus. Als men uit de evangeliën alle wonderverhalen en mirakels schrapt, zijn ze al aardig afgeslankt.¹⁹¹ Gelet op het mythologische kader van de wereld waarin de mensen toen leefden, en waar zoveel mysteriegodsdiensten met elkaar wedijverden, beschouw ik die zaken als propagandaliteratuur. Zelfs als dat niet het geval is, maken ze op mij geen enkele indruk, en houden ze dus voor mij geen religieuze boodschap in. Dat ontnemt de devotionele mens, evenmin als de fundamentalist, niet het recht al die verhalen letterlijk te geloven – de kritische rationaliteit overvleugelt de wereld nog lang niet. Maar de denkende mens – een steeds aangroeiende soort – heeft toch ook rechten.

Het evangelie volgens Marcus zegt duidelijk dat de *geest* over hem neerdaalde en hem terstond naar de woestijn dreef.¹⁹² De kern van het hele evangelie is voor mij het veertigdaagse verblijf in de eenzaamheid, waar Jezus de laatste strijd met de

¹⁹¹ Het woord ‘genezen’ komt zeer veel voor in de evangeliën.

¹⁹² Mc 1, 12.

‘duivel’ in zichzelf uitvecht, dat wil zeggen met zijn eigen ego-intentionaliteit, die de hoogste mystieke ervaring verhindert. Die ‘duivel’ bestaat uit de magie, de hoogmoed en de machtsdrang. Niemand was hierbij aanwezig en wellicht is dat maar een symbolisering van de strijd die elke mysticus doormaakt vooraleer hij één wordt met zijn eigen boeddhanatuur, met het bestaansmysterie zelf. Hij onderwees niet zoals de schriftgeleerden vanuit boekenkennis, maar ‘met gezag’¹⁹³, hetgeen voor mij betekent: vanuit zijn eigen *innerlijke ervaring*. Zinnen waar men achteloos overheen leest, spreken mijn oosters ingestelde geest sterk aan, zoals: ‘Vroeg, nog diep in de nacht, stond Hij op, ging naar buiten en begaf zich naar een eenzame plaats, waar Hij bleef bidden.’¹⁹⁴ Ik heb geprobeerd de *filosofie van Jezus* te achterhalen en ik kom altijd uit bij **de Bergrede**. De vele parabels en wijsheden die gebruikt werden om het volk ethisch te onderrichten, zijn eigenlijk alleen maar praktische richtlijnen die herinneren aan de wijsheidsboeken uit de Bijbel. En in dat opzicht is de bewering van Slavenburg juist: ‘Zo uniek is het christendom dus niet (...) Wat Jezus zei was meestal niet echt nieuw.’¹⁹⁵ Verder verzet Jezus zich tegen het wettisme van de joden en het is zijn bedoeling een vernieuwing in het jodendom zelf te realiseren. Daartoe zendt hij zijn leerlingen uit met de nodige gedragsrichtlijnen. De Bergrede is op de eerste plaats een ‘filosofie’ van de troost, maar ze omvat wel een paar mystieke elementen. De ‘armen van geest’ zijn diegenen die hun religieuze ervaringen niet omzetten in theorieën en voorschriften en het ‘vasten van de geest’ toepassen. Zalig zijn verder diegenen die verdriet hebben, die lijden; de zachtmoedigen, de gerechtigten, de barmhartigen, de zuiveren van hart, dat zijn

¹⁹³ Mc 1, 22.

¹⁹⁴ Mc 1, 35.

¹⁹⁵ Slavenburg, o.c., p. 56.

de authentieken, de niet-leugenachtigen, de vredelievenden en de vervolgden. Die leer spreekt mij sterk aan, al is het maar omdat hij zo haaks staat op onze moderne, door egoïsme aangedreven wormen van samenleving. Maar wat is de filosofische achtergrond van die voorschriften? In feite alleen maar de *mystieke ervaring*, die een mens in een bepaalde emotionele toestand brengt, die zich uit in alle vormen van empathie, die neerkomen op de deugden uit de Bergrede. Zij zijn niet het resultaat van filosofische overpeinzingen.

Maar was die 'filosofie' voldoende om een zo grote invloed op de wereld uit te oefenen? Vind ik die niet ook bij andere grote mystici? De eerste leerlingen die Jezus hebben gekend, hebben blijkbaar geen grote prestaties geleverd in het jonge christendom¹⁹⁶; zij waren immers weinig ontwikkeld en helemaal niet aangepast aan de toenmalige beschaving van de klassieke Oudheid.¹⁹⁷ Alleen Paulus was daarvoor geschikt. Hier tref ik een van de grootste 'mysteries' van het vroege christendom aan: waarom heeft Paulus zich zo plotseling bekeerd tot de mystieke leer van iemand die hij nooit gekend heeft? In elk geval was Paulus de man die de *interpretatio graeca* van het christendom realiseerde. Omdat het joodse christendom niet lang meer zou bestaan, werd het 'Griekse' christendom dominant en zou het de verdere evolutie van de leer van Jezus bepalen. Maar die wending had enorme gevolgen voor de latere ontwikkeling: het christendom wilde zichzelf voorstellen als een filosofie, waarbij het mystieke element steeds verder op de achtergrond raakte. Zijn leer moest aanvaardbaar zijn voor de rede.

¹⁹⁶ In 70 A.D. was het joodse christendom, door de val van Jeruzalem, opgedoekt.

¹⁹⁷ Cf. J. Slavenburg, *Opus Postuum*, 2001.

De toenemende *hellenisering* had ernstige gevolgen. Op de eerste plaats rees nu de vraag naar wat het christendom eigenlijk was, de vraag naar de 'watheid', een typisch Griekse vraag, die de 'datheid' van de mystieke beweging in de schaduw stelde. Belangrijk is daarbij het feit dat de Griekse cultuur geen echte mystiek kende¹⁹⁸ en dus een sterke neiging vertoonde om het christendom te 'rationaliseren' tot een leer.

Een eerste probleem dat zich daarbij opdrong was: moet men **de Bijbel** als een christelijk geschrift erkennen? Dat dit aanvankelijk vanzelfsprekend was, volgt uit het feit dat de eerste christenen joden waren. Maar er waren ook christenen, zoals Marcion¹⁹⁹, die vonden dat men de Bijbel niet moest overnemen. Iedereen die de Bijbel onbevooroordeeld leest, vraagt zich af: *hoe christelijk is dit boek?* De universele liefde is hier immers niet aan de orde en de vervloekingen van de vijanden zijn legio. Is de Bijbel niet op de eerste plaats de kroniek van het joodse volk, dat gefrustreerd en angstig leeft tussen zijn vijanden²⁰⁰ en voortdurend klaagzangen aanheft tot zijn onwillige God, die het onrecht zou moeten wreken dat het uitverkoren volk is aangedaan? Het is een pessimistisch boek en soms bereikt het de grens van het pathologische, maar het kent terzelfder tijd een hardnekkig vertrouwen in zijn eigen God. Het toont ons de mens die altijd maar smeekt tot God, maar vergeet dat men niet aan God moet overlaten wat men zelf kan doen. Waar het boeddhisme leert dat men niet afhankelijk mag zijn van geschriften, offers en zaligmakers, maar vertrouwen in zichzelf moet hebben, wordt hier alle vertrouwen op God gericht.²⁰¹ En dat ligt ook

¹⁹⁸ Cf. ICF, Deel II, p. 363-371.

¹⁹⁹ Cf. C. Schneider, 'Das Christentum', *Propyläen Weltgeschichte*, Bd. 4, p. 453. J. Slavenburg, *De verloren erfenis*, p. 83.

²⁰⁰ Het woord 'vijand' komt meer dan 70 keer voor in de Bijbel.

²⁰¹ De term 'vertrouwen op God' komt meer dan honderd keer voor in de Bijbel.

aan de basis van de idee dat de verlossing als een *genade* uit de hemel moet komen, en dus de weg bereidt voor de Verlosser. Waartoe dient die zelfvernedering, of is het slechts de verwoording van de politieke zwakheid te midden van vijandige volkeren? Want het woord ‘vijand’ is toch al te nadrukkelijk aanwezig.²⁰² God is op de eerste plaats een oorlogsgod, die de heilige oorlog van zijn volk tegen zijn vijanden aanvoert. Jahwe is een uitgesproken *monotheos*, een alleenheerser, met de zeer menselijke trek van jaloersheid. Maar anderzijds beschermt hij degenen die hem dienen, en dat verwacht hij van het gehele volk. Hij is de zuiver transcendente God, waarvan men zich geen beeld mag vormen: die absolute transcendentie zal ook op het christendom overgaan. De natuur heeft geen sacrale dimensie²⁰³ en kan bijgevolg nooit een band met God zijn en is zeker niet zelf God. God is *fascinosum et tremendum*²⁰⁴, men heeft hem lief en vreest hem. Hij deelt zijn wil mee in de thora, aanvankelijk het wetboek, en later uitgebreid tot de hele Pentateuch, die dan het ‘woord van God’ wordt. Maar wat mij vooral opvalt is de totale *afwezigheid van een mystieke relatie* met God²⁰⁵, zoals die later in het christendom zal ontkiemen.

Ik wens voor geen enkel geschrift in aanbidding neer te vallen, omdat ik het boeddhistische wantrouwen tegenover woorden deel.²⁰⁶ En ik beken eerlijk dat ik de uitdrukking ‘het woord van God’ niet begrijp, omdat veel Bijbelse teksten God gewoon vermenselijken en het Mysterie tegen de vlakke halen.

²⁰² Ook ‘verpletteren’, ‘vernietigen’ en ‘uitroeien’ behoren tot de geliefde termen.

²⁰³ Cf. Deel I, voetnoot G. Het woord ‘natuur’ komt in de Bijbel niet voor.

²⁰⁴ Betoverend en angstaanjagend.

²⁰⁵ Cf. ICF, Deel III.

²⁰⁶ Zo zegt Boeddha: ‘Taal, o Mahamati, is niet de ultieme waarheid; en wat met taal bereikbaar is, is niet de hoogste waarheid... Met woorden kun je toegang krijgen tot de waarheid, maar woorden zijn niet zelf de waarheid.’

Bovendien zijn veel verhalen ook op het ethische gebied niet zo fraai: er staan stukken in waarvan ik gewoon walg. Met dergelijke geschriften moet men zeer selectief omgaan, met moet ze gebruiken zonder zich erdoor te laten gebruiken. Die gebondenheid aan het woord, waarvan men zich voorstelt dat het de waarheid uitdrukt, zal een typische trek van het westerse religieuze leven blijven: het geschreven woord lijkt bevrijdend, want het openbaart het Mysterie; exegese, hermeneutiek, contextualisatie en deconstructie zullen de weerbarstige kern wel blootleggen. Nu is dit geen uitspraak over de Bijbel als *litterair* werk: zelfs hier en daar kent het de bedwelmende invloed van het literaire parfum, al komt het mij – vanwege mijn oosterse smaak – vaak te pathetisch, geëxalteerd profetisch en redundant over. Maar esthetiek is uiteraard nog geen mystiek. Ik heb altijd intuïtief aangevoeld dat er in de religiositeit van de Bijbel iets ontbreekt, maar ik wist niet wat het precies was dat mij bij de lezing ervan altijd zo onvoldaan achterliet. Onder invloed van het boeddhisme heb ik het uiteindelijk ontdekt: in het Oude Testament is er geen sprake van een *unio mystica* met God. Men kan met God wel een innige gemeenschap ervaren, maar men gaat niet in hem op. 'In de grond is het het oudtestamentische godsbegrip zelf dat het ontstaan van een Israëlitische mystiek in de weg heeft gestaan. In de persoonlijke, gebiedende Heer van de Israëlitische religie kan men niet in mystische zin verzinken.'²⁰⁷ De kloof tussen God en mens is oneindig diep. Daarmee werd mij ook ineens duidelijk welke correctie Jezus op die vorm van religiositeit heeft aangebracht.

De eerste christenen waren joden! Bij hen was het Bijbelse paradigma er al zo sterk ingeheid, dat het christendom die mystieke Jezus nooit echt goed begrepen heeft, zodat het altijd weer de mystieke bewegingen in zijn eigen schoot zal bestrijden,

²⁰⁷ Helmer Ringgren, *Israelitische Religion*, p. 116.

vanaf de gnosis²⁰⁸ tot Eckhart. Men kan nu beweren dat er in de Bijbel ook sprake is van *liefde tot de naaste*, maar die naaste is de eigen volksgenoot.²⁰⁹ Het is zelfs zo dat al het vreemde, al het buitenlandse, onrein is²¹⁰; over universele liefde wordt niet gesproken.

Ik heb dan ook de 'boeddhistische' vrijheid genomen de Bijbel te interpreteren als een speciale, sterk personalistische duiding van het Mysterie, maar nooit rakend aan de diepste kern van wat religie is: de *mystieke ervaring van dat Mysterie*. Ik sta niet negatief tegenover die gewijde teksten, maar ik wens er geen slaaf van te worden, omdat ik de waarschuwing van zen voor ogen houd: wie het woord cultiveert, wordt door dat woord gebonden. Hij zal zijn verlossing zoeken in het lezen van het woord en daarbij vergeten dat het woord nooit de realiteit kan weergeven. Het *sola scriptura*²¹¹, zo gehuldigd in het protestantisme, maakt van de Bijbel een voorwerp van hermeneutiek en is de doodsteek voor de mystieke ervaring. De mystiek heeft dan ook nooit veel betekenis gehad in de protestantse kerken. De Bijbel heeft trouwens een

²⁰⁸ Gnosis betekent 'kennis': *Its final goal was to know or to 'see' God, which sometimes went as far as becoming united with God or being in God* (R. Van den Broek, *Gnosis and Hermeticism*, p. 1). Het was dus een mystieke levensbeschouwing, die vaak concurrent was van het christendom.

²⁰⁹ Ibid., p. 120: In Lv 19,18 staat duidelijk: 'Bemin uw naaste als uzelf.' Maar *Es ist dazu aber zu vermerken, daß *rea*, 'Nächster' vor allem oder sogar ausschließlich den Volksgenossen bezeichnet – es handelt sich nicht um Nächstenliebe im christlichen Sinn, sondern eher um eine Art Volkssolidarität.* [Daarbij dient opgemerkt, dat *rea*, 'naaste', voor alles en zelfs uitsluitend de volksgenoten aanduidt – het gaat hier niet om naastenliefde in christelijke zin, maar eerder om een soort volkssolidariteit]. Dat verhindert intussen niet dat de Bijbeluitgaven kruisverwijzingen geven naar de teksten uit het Nieuwe Testament.

²¹⁰ Ibid., p. 127: *Überhaupt ist alles unrein, was der israelitischen Gesellschaft und deren Gott fremd ist. Das Fremde, Ausländische ist unrein (Am. 7, 17; Hes. 9, 3)* [In het algemeen is alles onrein wat vreemd is aan de Israëlitische maatschappij en haar God. Het vreemde, het buitenlandse is onrein.]

²¹¹ Alleen de schrift.

veel te grote impact gehad op de spirituele geschiedenis van de mensheid, precies omdat het christendom zich dit boek op usurperende wijze heeft toegeëigend in de plaats van het uit te zuiveren van zijn onchristelijke aspecten. Bovendien heeft dit boek het wetenschappelijk denken tot de dag van vandaag getiranniseerd, omdat het zichzelf als het woord Gods en dus als de onaantastbare waarheid beschouwde. Een opvatting als het creationisme vind ik een eigengereide dwaasheid wanneer men ze als wetenschap voorstelt, en niet als religieuze leer. De Bijbel geeft wel de 'wetenschap' weer van de tijd waarin hij is ontstaan, maar heeft met onze moderne wetenschap niets te maken. Waarom zijn dan de *upanishaden*, de *I ching* en de *Koran* geen wetenschap? Ik heb eerbied voor dat formidabele geschrift, maar 'ik laat me niet door de lotus-*sutra* ronddraaien'²¹², al was het maar omdat de taal van de mystieke ervaring niet het Bijbelse woord is, maar de stilte.

Was Jezus een mysticus? Sommigen betwijfelen dat²¹³, maar er zijn voldoende aanduidingen dat hij dat wel degelijk was. De evangeliën leggen veel te veel nadruk op wonderlijke gebeurtenissen enerzijds en verhalen anderzijds, en velen praten over Jezus als over de wonderdokter en de volksleraar. Nochtans bestond er een duidelijk besef dat dit slechts pedagogie was: 'In vele dergelijke gelijkenissen verkondigde Hij hun zijn leer op de wijze die zij konden verstaan'.²¹⁴ Maar dat betekent dat degenen die de leer anders en dieper kunnen verstaan zich niet moeten laten binden aan de vermeende 'heiligheid' van die allegorische verhalen voor het volk. Ik vind in de **synoptische evangeliën** zo goed als niets waarin Jezus wordt voorgesteld als een mysticus. De reden is

²¹² Cf. John Wu, *The Golden Age of Zen*, p. 77.

²¹³ O.a. Ernst Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, p. 856.

²¹⁴ Mc 4, 33.

waarschijnlijk dat de evangelisten, als een soort historici, alleen begrip hadden voor de feiten, maar niet voor de diepere motieven. Ik zou durven zeggen dat geen van hen eigenlijk begrepen heeft wie Jezus was en wat hem dreef.

Maar er zijn nog andere bronnen, in de eerste plaats de **gnosis**. *The debt St. Paul might have owed to the Mystery Religions with which he and certainly some of his converts would have come in contact. He freely uses many of the terms, such as pneuma (spirit), gnosis (divine knowledge), doxa (glory), sophia (wisdom), teleioi (the initiated) etc. which are found in the Mystery Religions.*²¹⁵ (De tol die St. Paulus moge hebben gehad ten aanzien van de mysteriegodsdiensten waarmee hij, en zeker sommige van zijn bekeerlingen in contact zijn geweest. Hij maakt overvloedig gebruik van termen, zoals pneuma (geest), gnosis (goddelijke kennis), doxa (roem), sophia (wijsheid), teleoi (de ingewijden), enz., die men in de mysteriegodsdiensten aantreft.) Wat was het doel van de gnosis? *Its final goal was to know or to 'see' God, which sometimes went as far as becoming united with God or being in God.*²¹⁶ (Zijn uiteindelijk doel was 'God' te kennen of te 'zien', hetgeen vaak zo ver ging als één worden met God of in God te zijn.) *To know, to see...* wijst op de verlichting: het zien van het Mysterie in alle fenomenen. *However, these characteristics are not specific enough. For this kind of knowledge is also found, for instance, in the Gospel of St. John and the works of non-gnostic Christian authors such as Clement of Alexandria and Origen.*²¹⁷ (Nochtans zijn deze karakteristieken niet specifiek genoeg. Want dit soort kennis vindt men, bijvoorbeeld, ook in het Evangelie van Johannes en in de werken van de niet-gnostische christelijke schrijvers als Clemens van Alexandrië en Origenes.)

²¹⁵ F.C. Happold, *Mysticism*, p. 187.

²¹⁶ Van den Broek, o.c., p. 1.

²¹⁷ Ibid.

In wezen was het christendom ook een soort gnosis. Uiteraard is het moeilijk een definitie te geven van het begrip 'gnosis'. Maar die 'kennis' is niet identiek aan wat men in het boeddhisme verlichting noemt, want die is gekenmerkt door de Leegte. *Gnosis was defined as 'knowledge of the divine mysteries, reserved for an elite.'*²¹⁸ (Gnosis werd gedefinieerd als 'kennis van de goddelijke mysteries, voorbehouden aan een elite.) Let op de woorden *knowledge* en *mysteries*. Die omschrijving is dus ook toepasselijk op het christendom (denk aan triniteit, incarnatie enzovoort).

Gnosis maakt wel gebruik van filosofische redeneringen, maar glijdt gemakkelijk af in mythologische voorstellingen. Dergelijke visioenen, die in alle tijden voorkomen, worden vaak beschouwd als mystieke verlichting²¹⁹, maar het echte *nirvana* is beeldloos. Er zijn wel altijd te veel dergelijke 'zieners' geweest. Alle joodse 'mystiek' is van die visionaire soort: Paulus, de Apokalyps,... maar ook de Gnosis. Precies dat maakt de gnostische mystiek onzuiver.

Dat verklaart ook de tegenstand van Plotinus²²⁰ en van het christendom; beide wilden een 'rationeel' model, al was dat bij het christendom zeer onzuiver, omdat het zelf uitging van mythen.

De tegenstand van de kerk tegen het 'innerlijk weten' – zoals later tegen de mystiek – is gebaseerd op 'leergezag, dogma, uiterlijke weetjes en wetjes'.²²¹

Een negatief aspect van de gnosis is het rommelige karakter van haar mythische systemen.²²² Daardoor kon de gnosis zich niet handhaven, maar ze heeft wel de kerkelijke leer beïnvloed. Ik kan de gnosis inkaderen in de algemene sfeer van de

²¹⁸ Van den Broek, o.c., p. 4.

²¹⁹ Zie Gerda Walther, *Phänomenologie der Mystik*.

²²⁰ Tegen de Gnosis.

²²¹ Slavenburg, o.c., p. 58.

²²² Zie hierover Schneider (cf. noot 199), p. 452 i.f.

toenmalige drang naar mystiek. Anderzijds herinnert ze me sterk aan de new age van vandaag. De bedoeling is goed, maar de duiding is, vanuit filosofisch standpunt, eigenlijk fantasie – men noemt het wel eens ‘visie’. ‘Voor hen die het geloof wensten te formuleren en in te kaderen in regels en wetten, bestond er geen enkele behoefte aan nieuwe openbaringen... [Men nam aan] dat de openbaringen hun afsluiting gevonden zouden hebben bij het eind van het apostolische tijdvak.’²²³ Men onderscheidt aldus een stel zeer speculatieve zijnsniveaus. Bovendien ontwikkelt men een dualisme dat de wereld en zijn schepper als slecht beschouwt. Het is begrijpelijk dat niet alleen het christendom (vanuit religieus standpunt) en Plotinus (vanuit filosofisch standpunt) anti waren. Clemens van Alexandrië noemde het christendom ‘de ware gnosis’, waaruit blijkt dat dit een zeer breed begrip was. Het slaat echter altijd op een vorm van ‘hogere esoterische kennis’. Die gnosis zal in de westerse beschaving altijd blijven bestaan: astrologie, alchemie, theosofie, rozenkruisers, new age enzovoort.

De **hermetische** traditie was veel filosofischer, hoewel haar bedoeling eigenlijk religieus was. Zij was sterk beïnvloed door het stoïcisme en later het platonisme. Zij vertoont een sterk mystiek aspect: *The philosophical hermetica teach a way by which the soul can ascend to the divine realm above the sphere of the fixed stars from which it has originally come down. There it mingles with the divine powers, comes to ‘see’, that is, to know God, which means to become absorbed in God... As the Poimandres puts it: ‘This is the final good for those who have received knowledge [gnosis]: to be made God.’ This deification will be fully attained after death when the soul ascends to God, but it can also be an inner experience during this earthly life, at the end of a process of Hermetic instruction culminating*

²²³ Slavenburg, o.c., p. 92.

*in mystical initiation.*²²⁴ (De filosofische hermetica leren een weg waarlangs de ziel kan opklimmen naar de goddelijke wereld boven de sfeer van de vaste sterren vanwaar zij oorspronkelijk neergedaald is. Daar vermengt ze zich met de goddelijke krachten, en komt ertoe God te 'zien', dat is: God te kennen, hetgeen betekent geabsorbeerd te worden in God... Zoals de Poimandres het stelt: 'Dit is het uiteindelijke goede voor hen die de kennis [gnosis] hebben ontvangen: tot God gemaakt te worden.' Deze vergoddelijking zal totaal bereikt worden na de dood wanneer de ziel opstijgt naar God, maar het is ook mogelijk door een innerlijke ervaring gedurende het aardse leven, aan het einde van het proces van hermetisch onderricht, dat culmineert in de mystieke initiatie.) Dit klinkt bijna boeddhistisch. *Christo-mysticism has similarities with the bhakti-mysticism of the Gita*²²⁵ *and is akin tot he mysticism of the Bodhisattva ideal of Mahayana Buddhism. It is a mysticism of loving faith in a Mediator between the naked Godhead and weak, suffering humanity.*²²⁶ (Christo-mysticism heeft punten van gelijkheid met de bhakti-mystiek van de Gita en is verwant met de mystiek van het Bodhisattva-ideaal van het Mahayana boeddhisme. Het is een mystiek van liefdevol geloof in een Bemiddelaar tussen de naakte Godheid en de zwakke, lijdende mensheid.)

Bron van mystiek was ook de (niet-christelijke) leer van **Plotinos**, die zijn christelijke interpretatie vond in het werk van Dionysius de Areopagiet, dat zijn weg naar het Westen vond in Eriugena (cf. infra).

Bij het **evangelie volgens Johannes** liggen de zaken totaal anders.²²⁷ Hier wordt duidelijk afgerekend met de joodse

²²⁴ Van den Broek, o.c., p. 5v.

²²⁵ Cf. noot 108.

²²⁶ Happold, o.c., p. 186.

²²⁷ Voor de houding tegenover de magie van de mirakels, zie Randel Helms, *Gospel Fiction*, p. 83.

traditie door alle nadruk te leggen op *Christus als één met de Vader*.²²⁸ Het woord 'Vader' komt in het Oude Testament slechts sporadisch voor. 'Maar vanuit welke achtergrond de specifiek-Johanneïsche terminologie en voorstellingswereld dienen te worden verklaard, is nog steeds niet duidelijk.'²²⁹ Een eerste vaststelling is dat het woord 'Vader' bij Johannes enorm veel voorkomt.²³⁰ Betekent dit dat we hier met een 'mystieke wending' te maken hebben of met een terugkeer naar de mystieke boodschap van Jezus, waar de synoptische evangelisten weinig oog voor hadden? Als we dit evangelie *mystisch* noemen, moeten we hiervoor bepaalde criteria hebben. Wat de theologen de 'inwoningsteksten' noemen zijn al een aanduiding voor de mystieke eenheidsrelatie. Jezus wordt het niet moe zijn eenheid met de Vader te beklemtonen²³¹: dat is duidelijk de relatie S = O, die kenmerkend is voor alle mystiek. Ze beantwoordt zelfs aan de idee van de boeddhanatuur. De natuur van Jezus is immers God: '(...) dat de Vader in Mij is en Ik in de Vader ben'²³² (= dat het Mysterie in mij is en ik in het Mysterie ben); en 'Wie Mij ziet, ziet Hem die Mij gezonden heeft'²³³; en 'Als gij Mij zoudt kennen, zoudt gij ook mijn Vader kennen. Nu reeds kent gij Hem en ziet gij Hem'²³⁴ (= Als ge mij zoudt kennen, zoudt gij ook het Mysterie kennen. Nu reeds kent gij het Mysterie en ziet gij het Mysterie); en 'Het is de Vader die, blijvend in Mij, zijn werk

²²⁸ 'De radicalisering van de Johanneïsche christologie heeft zeker te maken met grote spanningen tussen christelijke en joodse groepen in de streek waar het evangelie ontstond.' (M. De Jonge, 'Mystieke Theologie bij Paulus en Johannes', *Christelijke Mystiek*, 1991, p. 22.)

²²⁹ Ibid.

²³⁰ Ongeveer 100 keer, terwijl het bij Marcus niet voorkomt, en bij de twee andere synoptische evangeliën 35 keer.

²³¹ Zo bijvoorbeeld Joh 10, 30 ('Ik en de Vader, Wij zijn één'); 17, 11.21.

²³² Joh 10, 38.

²³³ Joh 12, 45. Cf. Joh 14, 9.

²³⁴ Joh 14, 7.

verricht' (= Het is het Mysterie dat, blijvend in mij, zijn werk verricht). Er zijn nog tal van dergelijke uitspraken te vinden maar ze wijzen alle op de eenheidsrelatie. God is echter een *x ignotum*, een Mysterie, want 'niemand heeft ooit God gezien'.²³⁵ God is dus een conceptueel Niets, en het begrip 'Vader' mag ons niet misleiden in die zin dat we ons gaan voorstellen dat we weten wat de inhoud van dit begrip is, want dan belanden we in de antropomorfie. Voor Jezus is het vaderbegrip een subjectief beeld om zijn eigen innerlijke gevoelstoestand weer te geven. Het Mysterie is dus geen 'vader', maar mijn ervaringen zijn niet meer die tegenover een schrik-aan-jagende Jahwe, maar tegenover een God die mij met liefde vervult en die gesymboliseerd wordt in het begrip 'Vader'. Gregorius van Nyssa, een van de vaders van de christelijke mystiek, tekent verzet aan tegen de namen van God: *No names can refer tot he essence of God; they can, however, refer, although inadequate, to the operation of God and his dealings with human nature. It is with Eunomius²³⁶ in mind that Gregory insists frequently that the name 'Father', is not an absolute term: it does not refer to God's essence, rather it denotes relationship.*²³⁷ (Geen namen kunnen verwijzen naar de essentie van God; zij kunnen nochtans, alhoewel inadequaats, verwijzen naar de werking van God en zijn betrekking met de menselijke natuur. Het is met Eunomius in gedachten dat Gregorius er vaak de nadruk op legt dat de naam 'Vader' geen absolute term is: hij verwijst niet naar Gods essentie, maar duidt eerder op verwantschap.) Ik beschouw Jezus dus als een mens – zoals Boeddha – die de hoogste mystieke eenheidservaring heeft gekend en daardoor 'zoon van God' is geworden, omdat zijn menselijke natuur vervangen is door de gods-natuur, die van

²³⁵ Joh 5, 37.

²³⁶ Deirdre Carabine, *The Unknown God*, p. 234vv.

²³⁷ Deirdre Carabine, o.c., p. 251.

alle tijden is.²³⁸ Dat hij door God uitverkoren is, betekent dat hij in het kosmische proces de hoogste mystieke gaven heeft gekregen, het hoogste ‘bevel des hemels’. De Geest van God is vaardig geworden over hem. Waarom moet die Geest nu per se een persoon zijn? Het is een kracht die van God uitgaat; het is zelfs de goddelijke ‘energie’, die zich in de ‘zoon’ omzet in ‘informatie’, met andere woorden vorm, gestalte aanneemt. ‘God’, die het *Zijn is, openbaart zich in de formule $\epsilon \times i$.²³⁹ Dan zijn de drie – God, zijn Zoon en de Pneuma – inderdaad één, maar onderscheiden in hun *werking*²⁴⁰: de Vader is het *mysterium mundi*, de Zoon is de logos, de boodschap aan de mensheid, die zelf tot de mensheid behoort, maar tot God verheven is, de Geest is de stuwende mystieke kracht, de *rajas* van het heelal. De geest komt uit de vader en de zoon: Gods pneuma kan niet actief worden in de wereld zonder dat er een mens ontstaat die door zijn eigen goddelijke natuur de pneuma in werking kan stellen. Het raakt mij niet als men dergelijke interpretaties ketters noemt: ik ben niet geïnteresseerd in theorieën, maar in de werkdadigheid van de symboliek. Een dergelijke interpretatie wordt ook een *belevingsgrond* voor mijn leven, terwijl de theologische abracadabraconstructies om de Drievuldigheid te verklaren noch mijn verstand, noch mijn hart bevredigen. En die typisch Griekse *ousia*-constructie heeft toch wat te veel intellectuele energie opgeslorpt.

De mystieke ‘verlichting’ wordt voorgesteld als *het licht* dat in de wereld schijnt, een begrip dat in het evangelie volgens Johannes veel voorkomt.²⁴¹ Een ander kenmerk van de mystiek is de ontroerbaarheid, die aan de basis ligt van de

²³⁸ ‘Jezus was mens, geen God. Hoogstens, na de doop in de Jordaan, “zoon” van God.’ (J. Slavenburg, *Opus Postuum*, p. 57.

²³⁹ Energie x Informatie.

²⁴⁰ Cf. Deirdre Carabine, o.c., p. 283.

²⁴¹ Dat begrip komt 17 keer voor bij Johannes.

transcendente emotionaliteit: ook dat begrip is weer typisch Johanneïsch.²⁴² De drang naar de eenzaamheid is een andere karakteristiek van de mysticus.²⁴³ Een zeer belangrijk kenmerk is ook de werking van de pneuma, de Heilige Geest, als een soort veldwerking, als een krachtveld dat in de wereld actief wordt nadat Jezus de eenheidservaring heeft ondergaan en dat zijn volgelingen zal 'activeren'. Dat stemt overeen met de boeddhanatuur, die in alle dingen actief wordt nadat Boeddha het *nirvana* heeft bereikt. Jezus moet eerst het mystieke lijden ondergaan. Vaak stelt men het voor alsof mystiek haar hoogtepunt bereikt in de mystieke vreugde, maar dat is een overgangsfase, want hieruit volgt ook de eenheid met alle schepselen en dus de oneindige liefde²⁴⁴ en empathie. Die kan vanwege het lijden in de wereld alleen maar 'mede-lijden' zijn – *maitri* en *karuna* van het boeddhisme. 'Het Johanneïsche thema van het wederzijds "in elkaar zijn" en "in elkaar blijven" van de Vader in de Zoon en de Zoon in de Vader, met de daarbij aansluitende roeping van de gelovige om met Christus in eenzelfde wederkerigheid één te zijn en één te blijven, en de conclusie dat wij aldus persoonlijk en gezamenlijk in de Vader zijn en blijven, zal centraal worden in de gehele christelijke mystiek.'²⁴⁵

Welke invloed had het **evangelie volgens Johannes** op de oosterse kerk? *In Syrien und Kleinasien machte sich der Einfluss des Johannes geltend.*²⁴⁶ (In Syrië en Klein-Azië maakte zich de invloed van Johannes geldig.) Dat was bijvoorbeeld zo bij

²⁴² Zie Joh 11, 33; 12, 27 en 13, 21.

²⁴³ Bv. Joh 6, 15.

²⁴⁴ Een begrip dat bij Johannes veelvuldig voorkomt. Een 'sterke' zin is 15, 9: 'Zoals de Vader Mij heeft liefgehad, zo heb ook Ik u liefgehad. Blijft in mijn liefde (...) gelijk ik (...) in zijn liefde blijf.'

²⁴⁵ J. Walgrave, *Mystiek en Liefde*, p. 57.

²⁴⁶ C. Schneider, o.c., p. 446.

Ignatius von Antiocheia²⁴⁷: *Inhaltlich bieten sie (zijn brieven) eine originelle Fortbildung der johanneischen Theologie: die christliche Heilsgeschichte ist nur ein Stück eines grossen göttlichen Heilsplanes zur Herstellung eines neuen Menschen.*²⁴⁸ (Inhoudelijk bieden zij een originele verder ontwikkeling van de johanneïsche theologie: de christelijke heilsgeschiedenis is slechts een deel van een groot goddelijk heilsplan tot vorming van een nieuwe mens.) Bij Gregorius van Nyssa²⁴⁹ komen veel citaten voor uit Johannes. Zo is het ook opvallend dat Eriugena, die de schakel tussen de oosterse en de westerse christelijke mystiek is, eveneens een werk wijdt aan het evangelie van Johannes: *The Voice of the Eagle*.²⁵⁰

En **Paulus**? Zoals reeds hoger aangehaald is Paulus in grote mate verantwoordelijk voor de *interpretatio graeca* van het christendom. Veel elementen in zijn leer herinneren aan de Griekse mythologie: hij geeft graag mythische verklaringen. Is de Heilige Geest mythisch of mystisch? Bij Paulus begint ook het vertheologiseren van het christendom. Ook gelooft hij in het *ex opere operato*-karakter van de doop: het is een mechanisme dat ons moet verlossen van de erfzonde. De dood en de verrijzenis tot eeuwig leven krijgen eveneens een sterk mythische duiding. Hetzelfde geldt voor de goddelijke genade.

Paulus, die Jezus nooit gekend heeft, beroept zich graag op de eigen visioenen. Zijn fameuze Damascus-ervaring (2 Kor 12, 2) is een vorm van *merkeba*-mystiek²⁵¹, waarover Werblowsky zegt: 'Het is kenmerkend voor de *merkeba*-mystiek dat de ervaring van de liefdevolle vereniging, ons zo vertrouwd uit de latere mystiek, daarin volledig afwezig is. De

²⁴⁷ (gest. ca. 110).

²⁴⁸ C. Schneider, o.c., p. 447.

²⁴⁹ Deirdre Carabine, o.c., p. 225.

²⁵⁰ Cf. Christopher Bamford, *The Voice of the Eagle*, 2000.

²⁵¹ In Elie Kedourie, *De Joodse Wereld*, p. 219, cf. noot 174.

godheid is transcendent, geheimvol, ontzagwekkend, en waarlijk numineus; *rex tremendae majestatis*.²⁵² *Raptus*, ‘weggerukt’, is de gebruikelijke term voor dat soort ervaring. Daartegenover plaatst men: ‘Begrepen in de gehele context van Paulus’ denkwereld, die zelf gesitueerd was binnen de brede denkwereld van het hellenisme, waarmee hij zeker enigszins bekend was, kan dat visionaire moment niet anders worden verstaan dan als een hoogste mystieke ervaring’ (Walgrave).²⁵³ Dat maakt duidelijk dat er ten opzichte van de paulinische mystiek twijfel bestaat over de ware aard ervan: gaat het hier om joodse *merkeba*-mystiek of om christelijke eenheidsmystiek? Of heeft de laatste Europa alleen bereikt via de oosters-christelijke kerk?

Bij Augustinus is mystiek hoofdzakelijk intellectuele mystiek, verstandelijk aanschouwen, *visio Dei*. Hij zegt dan ook over Paulus: *raptus fuerit apostolus Paulus ad tercium celum idest ad intellectualem visionem...*²⁵⁴ – ‘Hij werd in het paradijs opgenomen waar hij onuitsprekelijke woorden hoorde die ene mens niet kan nazeggen.’²⁵⁵ Het gaat hier dus om een uitzonderlijke ‘mystieke’ *merkeba*-ervaring, niet om wat ik beschouw als mystiek. Veel moeilijker ligt het met de Damascus-ervaring, die een sterk gedramatiseerde indruk maakt. Dergelijke vormen van mystieke visie vindt men ook overvloedig terug in het visioen van de Apokalyps.

Het *spreken in tongen* is eigen aan de paulinische geschriften en komt in de evangeliën eigenlijk niet voor. In 1 Kor 14 wordt profetie echter boven glossolalie gesteld: ‘Wie in

²⁵² Zie ook J. Walgrave, o.c., p. 44.

²⁵³ O.c., p. 57.

²⁵⁴ ‘Het was ook op deze manier dat de apostel Paulus meegevoerd werd naar de derde hemel, dat wil zeggen naar het verstandelijk aanschouwen’ (ontleend aan Maarten Arends, *Epimedium*, *Filosofie on Line*: ‘Visioenen, apostelen en valse profeten’). Ik heb het Latijn onveranderd gelaten.

²⁵⁵ 2 Kor 12, 4.

vervoering spreekt, spreekt niet voor de mensen, maar voor God.’ De werkelijke taal van de mystiek is de stilte, maar de taal van het profetisme, dat als godsvervulling of –bezetenheid dicht bij het sjamanisme²⁵⁶ staat, ligt in de lijn van wat men in het jodendom onder mystiek verstond. Bij Paulus weegt de Griekse geest echter al door, zoals in 1 Kor 14, 13: ‘Daarom moet hij die in vervoering spreekt, bidden om de gave van de vertolking.’ Want in zulk een toestand bidt mijn geest (*spiritus*) wel, maar mijn verstand (mens) heeft er geen deel aan (*sine fructu est*). Het is dus zaak te bidden met mijn geest, maar ook met mijn verstand (‘vervoering’ = *lingua*, in tongen). En in 1 Kor 14, 18-19 zegt hij: ‘Ik spreek de taal van de geest niet minder dan elk van u’, maar hij voegt hieraan toe: ‘maar ik wil in de bijeenkomst van de gemeente liever vijf woorden spreken in verstaanbare taal [*sensu meo*] om anderen te onderrichten dan duizend in de taal van de Geest [*in lingua*].’²⁵⁷ Dat overwicht van het verstand op de mystieke ervaring zal gedurende de eerste eeuwen het christendom volkomen beheersen: het krijgt meer en meer een Grieks karakter. Anderzijds kan men niet twijfelen aan het feit dat ook Paulus steunde op de eenheidservaring met Christus: ‘Ikzelf leef niet meer, maar Christus leeft in mij.’ Ik moet dus mijn eigen natuur opgeven en vervangen door de *Christusnatuur*.

Ik zie in Paulus een *twijfel tussen mystiek en dogmatiek*, tussen ervaring en leer. De leer krijgt echter de overhand, en dat zal zo blijven in de officiële kerk. Paulus had echter nog geen duidelijke theologie, maar een ad-hoctheologie²⁵⁸, waarin hij evenwel Christus tegenover de Wet plaatste.²⁵⁹ Hij beriep

²⁵⁶ Is de extatische verrukking die men bij sjamanen, de ‘priesters’ van primitieve, vooral arctische volkeren, aantreft.

²⁵⁷ ‘In de Geest’ is een eigenaardige vertaling van *lingua*.

²⁵⁸ J. Slavenburg, *Opus Postuum*, p. 117v.

²⁵⁹ Schmidt, o.c., p. 22.

zich op 'genade' en 'geloof', maar dat zijn moeilijk te omschrijven begrippen.

Belangrijk is dat *Jezus wordt omgezet in Christus*. Wat betekent het 'geloof dat Jezus de Heer is?'²⁶⁰ Ook hier ziet men de aarzeling tussen Christus als kosmisch beginsel, *mysterium mundi* (cf. boeddhanatuur) en Christus als mens, die een *mythische* ervaring heeft gekend in geboorte, lijden, dood en verrijzenis. Men bemerkt ook de invloed van de *mysteriënculten*: ingewijd, geheim, inzicht (gnosis). Gnosis wordt echter geschonken door het geloof, en niet door in zichzelf te schouwen, en dat is een groot verschil met het boeddhisme.

Ook is er een sterke invloed van de hellenistische godenmythologie, bijvoorbeeld in de opvatting dat Jezus afdaalt naar beneden, tot in het onderste van de aarde, en weer omhoogstijgt, hoog boven alle hemelse wezens uit tot bij de troon van God.²⁶¹ Zoals hierboven aangehaald zijn er ook 'inwoningsteksten' bij Paulus, dan heeft hij het over het 'omkeren van de intentionaliteit'²⁶², als basis voor de liefde. Anderzijds is ook het gnostische dualisme aan de orde: het hoogste is licht, de aarde is duisternis.

Die visies van Paulus kunnen psychologisch verklaard worden. Hij schrijft tweemaal: 'In het lichaam of buiten het lichaam, ik weet het niet, God weet het...' Wat betekent dat? 'Buiten het lichaam' zou betekenen dat het alleen zijn ziel was die opgenomen werd, 'in het lichaam' houdt in dat het ook zijn lichaam was. De eerste verklaring wijst naar iets psychologisch. Dat is het misverstand rond mystieke ervaring: het is een emotionele toestand die zich uitdrukt in eidetische beelden, zoals bij een kunstenaar. Die *eidoi* kunnen zo sterk zijn dat zij ervaren worden als werkelijk op zichzelf

²⁶⁰ Rom 10, 9.

²⁶¹ Levende Gedachten (<http://home.wanadoo.nl/levendegedachten>), p. 5.

²⁶² 'Men ruilt vertrouwen in zichzelf in voor vertrouwen in God', *ibid.*, p. 4.

bestaand, terwijl ze eigenlijk bestaan in de ervaring zelf. Op dezelfde manier interpreteer ik 1 Kor 9, 1: 'Heb ik Jezus, onze Heer, niet gezien?' en de Damascus-ervaring.

Ik kan niet zeggen dat de leer van Paulus mystiek erg zuiver is. Het was echter het evangelie volgens Johannes dat mij attent maakte op de *mystieke grond van Jezus' leer*. De synoptische evangeliën bestaan eigenlijk uit samengeraapte 'feitelijkheden': verhalen, wijsheden en *logia*, die in de herinnering bewaard gebleven waren. Hieruit is het *credo* afgeleid: *regula fidei, Gesetz, das, ob verstanden oder nicht, zu halten war*.²⁶³ (*regula fidei* – richtsnoer van het geloof – een Wet die, begrepen of niet, te onderhouden was.) Want eigenlijk bestaat dat *credo* ook in grote mate uit historische feiten en mythen, waaraan een symbolische betekenis wordt toegekend. Waar geen mystiek is, vlucht men in de symboliek²⁶⁴: de evangeliën worden vanuit dat standpunt gelezen. Maar het *credo* kreeg een dogmatische status en tiranniseert nog altijd het christendom in zijn groei in de moderne wereld. Bij dat *credo* blijf ik nu even stilstaan, maar met een ontzettend heimwee naar de boeddhistische visie of *darshana*, die een geheel andere indruk maakt! De bedoeling van het opstellen van de geloofsbelijdenis – onder keizerlijke druk – was een einde te maken aan de diverse geloofsbelijdenissen die zich bij verschillende groepen christenen hadden ontwikkeld. Het is typisch voor de Griekse wereld dat men onmiddellijk probeerde aan het christendom een filosofisch profiel te geven, en het is even typisch dat er evenveel interpretaties zijn als filosofen. Maar daarin speelde de mystiek een zeer geringe rol. In de *interpretatio graeca* werd de leer van dan af boven de innerlijke ervaring geplaatst. Dat zou de verdere geschiedenis van het

²⁶³ Schneider, o.c., p. 455.

²⁶⁴ Cf. Slavenburg, o.c., p. 85vv.

christendom tekenen: er was wel plaats voor inauthenticiteit, maar niet voor ketterij. De *authenticiteit* is het kenmerk van de mystieke ervaring, de waarheid het kenmerk van de leer. De mystiek vraagt echter om een hoge graad van geestelijke vrijheid, die zich uit in het creëren van een eigen symboliek bij het beschrijven van de eigen ervaringen. Dat zal gebeuren in de mystieke beweging van de late Middeleeuwen, maar die zal door de kerk met alle macht worden tegengewerkt. Nog altijd waakt de Congregatie van de Geloofsleer in Rome over de zuiverheid van het dogma, maar de lege kerken tonen aan dat de belevingsgrond van het christendom is onderuitgehaald. Het resultaat van dat dogmatische onderdrukkingsmechanisme beleven we momenteel. Zij die over de leer waken, zijn theoretici geworden die steeds verder van de mystieke werkelijkheid af zijn gaan staan. Religie zonder innerlijke beleving is gewoon leugen. En waar is de Bergrede in dat credo, en de onderlinge liefde?

Door de vele dingen die ik over het ontstaan van het christendom gelezen heb, ben ik gaan beseffen dat hier geen sprake is van een lineaire ontwikkeling vanaf de stichter tot aan de officiële kerk. Om te beginnen was er in het Romeinse Rijk een geestelijke sfeer aanwezig die vroeg om een mystiekere religie. Het aanbod was enorm groot. Er waren gnostische en hermetische geschriften, er was de Mithras-godsdienst²⁶⁵, Sol Invictus²⁶⁶, naast hellenistische en Egyptische mysteriegodsdiensten, platonisme en neoplatonisme... Daarnaast was er binnen de christelijke wereld zelf een ongelooflijk aantal 'ketterijen' (montanisme, sabellianisme, arianisme, pelagianisme, nestorianisme, monofysitisme, enzovoort).

²⁶⁵ Uit Perzië afkomstige godsdienst, die in Rome vooral de soldatengodsdienst werd.

²⁶⁶ Cf. G. Halsberghe, *Het Rijk van de Zonnegod: de eredienst van Sol Invictus*.

Het typische is dat de eerste eeuwen van het christendom gekenmerkt zijn door de strijd tegen die ketterijen. Het gaat hier dus niet om een mystieke beweging, maar om een leer. *It is a mysticism of loving faith in a Mediator between the naked Godhead and weak, suffering humanity.*²⁶⁷ (Het is een mystiek van liefdevol geloof in een Bemiddelaar tussen de naakte Godheid en de zwakke, lijdende mensheid.)

Men probeert de *woorden van Jezus* te reconstrueren. Maar die vormen alleen maar een geheel van nogal gewone wijsheden en kunnen samen geen filosofie constitueren. Dat is echter typisch voor het *principium individuationis*: of die woorden nu echt door Jezus zijn uitgesproken of niet, doet voor mij weinig ter zake. Het christendom is een geestelijke stroming, een proces. Op typisch Griekse wijze ontwikkelt zich geleidelijk aan een *theontologie*: het opstellen van verklarende constructies over het mysterie van de wereld (bijvoorbeeld de triniteit bij Thomas van Aquino). God wordt niet beschouwd als het Mysterie, als de Leegte, maar als een ontologisch gegeven, als het absolute Zijn. Maar anderzijds blijft het christendom de grote geestelijke stroom van de westerse beschaving, die zich in de Middeleeuwen ontwikkelde, alleen al omdat het overschakelen naar een andere stroom (bijvoorbeeld het boeddhisme) bijna onmogelijk is zonder de dreiging van aliënatie ten opzichte van zijn eigen cultuur. Maar een stroom is een proces (cf. infra).

Het is ongelooflijk hoe alles rond *ketterijen* draait. Irenaeus²⁶⁸, Tertullianus²⁶⁹ en Hippolytus²⁷⁰ zijn bijvoorbeeld echte ketterjagers. Komt dat niet omdat Christus in feite geen leer

²⁶⁷ Happold, o.c., p. 186.

²⁶⁸ Cf. J. Slavenburg, *De verloren erfenis*, p. 96-101.

²⁶⁹ Ibid., p. 101vv.

heeft nagelaten, maar een praxis? Maar wij zijn zo bezeten van het *principium individuationis* dat wij willen achterhalen *ce que Jésus a vraiment dit*.²⁷¹ Maar doet dat nu ook maar iets ter zake? Jezus claimt toch geen copyright op zijn teksten? Het christendom is geen persoon, maar een geestelijke beweging. In het boeddhisme vraagt men zich niet af wat Boeddha nu uiteindelijk gezegd heeft: dat zou tenslotte niets meer betekenen dan het startschot voor een proces van vergeestelijking. Men heeft de christelijke leer ‘geconstrueerd’ uit de synoptische evangeliën en die tot ‘waarheid’ verklaard. Wanneer men dan later begint aan te voelen dat de coherentie van die leer toch niet zoenderend is, ontstaat de theologie, die de zaken tot een sluitend geheel moet aaneenrijgen. En vanaf dat ogenblik ontstaat de theontologie: men bouwt verklarende constructies op over het Mysterie van de Wereld, waarbij het Mysterie zelf wordt omgezet in een ontologisch gegeven. Maar men had geen filosofie om op te steunen, tenzij die van het oude heidendom, en dan begon men platonische of aristotelische theologieën op te bouwen. De zwakke kant ervan lag dan uiteindelijk in hun filosofische onderbouw zelf: zolang men geloofde dat Plato en Aristoteles de *philosophia perennis*²⁷² hadden ontdekt, kon men zich hierop beroepen om aan te tonen hoe compatibel de christelijke leer hiermee was. Zo is het credo een Griekse formulering van de christelijke leer. Omdat echter de Griekse filosofie intussen veel van haar eeuwigheidswaarde heeft verloren onder druk van de moderne wetenschap, komt de formulering van dat credo ons zo vreemd over en vinden wij het toch wel wat te veel gevraagd van onze intelligentie om te zeggen dat wij dat alles ‘gelooven’. Een moderne herformulering zou al een eerste

²⁷⁰ Ibid., p. 104vv.

²⁷¹ Naar de Franse reeks: ‘Ce que (Pascal) a vraiment dit’, Marabout université.

²⁷² De eeuwige filosofie.

stap in onze richting kunnen zijn. Maar aan eeuwige woorden (sinds en door Constantijn) mag men niet raken. Laten we dan niet twijfelen, maar andermaal met overtuigde stem het *Credo in unum deum* aanheffen; het verhoogt onze adrenalinedrempel en meteen ook onze rotsvaste zekerheid.

Het mystieke christendom van het evangelie volgens Johannes is via de *alexandrijnse theologie* uit het westerse tumult en uit de geboortecrisis weggeslopen naar het Oosten, heeft daar bij Gregorius van Nyssa zijn eigen profiel aangenomen, culminerend in de geschriften van Dionysius de Areopagiet, en is via Eriugena weer in het Westen beland. Intussen had de westerse kerk haar mystieke dimensie losgelaten – nog enigszins aarzelend bij Augustinus²⁷³ – en ze werd een veroverende kerk, die zich bij de onontwikkelde volkeren vooral profileerde in magie, liturgie en afbeeldingen en aldus de Middeleeuwen inging.

Intussen had de *machtskerk* zich weten te vestigen²⁷⁴ en bijgevolg kon ze niet anders dan de mystieke beweging overal en altijd tegenwerken in naam van leer en gehoorzaamheid. Want macht berust op hiërarchie²⁷⁵, en die kan niets aanvangen met individuen die zich niet in de gevestigde structuren inpassen: de relatie tussen mens en God loopt over die kerkstructuur. We zien die nadruk op gezag al optreden in de oudste christelijke geschriften, zoals bij Clemens van Rome (A.D. 96).²⁷⁶ Waar macht aan de orde is, wordt om die macht gestreden, en dat is ook in hoge mate binnen de kerk het

²⁷³ Zie Deirdre Carabine, o.c., p. 259-277.

²⁷⁴ Schneider, o.c., p. 455vv.

²⁷⁵ Hiërarchie is duidelijk een woord ontleend aan de kerkstructuur. *Hiereus*, priester (van *hieros*, heilig) + *archein*, het hoofd zijn, leiden, commanderen, wijst dus op een structuur door priesters geleid.

²⁷⁶ Zie Slavenburg, o.c., p. 67vv., tekst in *Early Christian Writers* (cf. Slavenburg, o.c., p. 88: wet-gezag-rationele uitleg).

geval geweest. In welke pathologische sfeer heeft de 'leer van de liefde' zich geprofileerd? Alles geeft de indruk dat de strijd om de macht de hoofdrol speelt.²⁷⁷ De verwarde situatie in het christendom – Christus heeft immers geen leer nagelaten – en de toenemende hellenisering gaven aanleiding tot drie soorten maatregelen: 1) de canon van de heilige schrift; 2) de *lex credendi*; 3) de instelling van de kerkelijke organisatie. *Dabei musste freilich ein altchristliches Prinzip aufgegeben werden, nämlich die Berufung auf die dem Einzelnen geschenkte freie Erleuchtung durch den Geist.*²⁷⁸ (Daarbij moest evenwel een oudchristelijk principe opgegeven worden, met name het beroep op de aan de enkeling geschonken verlichting door de Geest.) Die verschuiving 'van verlichting naar leer' zou de kerk regelmatig zuur opbreken, zoals nu opnieuw in de 21^{ste} eeuw. De hellenisering maakte het christendom voor de joden onaanvaardbaar. En vanaf dat ogenblik werd het christendom een hellenistische religie.²⁷⁹

De eerste eeuwen van het christendom werden gekenmerkt door conflicten en strategieën: *Überraschend ist nur mit welcher Gehässigkeit sie ausgefochten wurden.*²⁸⁰ (Verrassend is alleen met welke hatelijkheid zij uitgevochten werd) en *Es gab*

²⁷⁷ Goed beeld in Carl Schneider, o.c., p. 448v.

²⁷⁸ Schneider, o.c., p. 454.

²⁷⁹ 'De toenemende hellenisering maakte het christendom voor het bewuste jodendom onaanvaardbaar [We mogen niet vergeten dat het christendom aanvankelijk een joodse sekte was]. De leer "dat God een zoon had", de reïnterpretatie van de Wet, de strijd tegen de besnijdenis, het invoeren van sacramenten kwamen het als volkomen onuitstaanbaar over, en de gevolgen waren verbitterende ruzies. "Veroorzakers van vervolgingen" noemt Tertullianus de joden, en de oudere martelaarsacten vertellen hetzelfde. Hoe dieper de scheuring werd, hoe meer het christendom zich op de Griekse wereld verwezen zag. In de 2^{de} eeuw begon de beweging, die uit het christendom langzamerhand een hellenistische religie maakte, en des te ondubbelzinniger naarmate het de hellenistische religies en de religieuze filosofie in zich opnam.' (C. Schneider, o.c., p. 448).

²⁸⁰ Schneider, o.c., p. 456.

*schon im 2. Jahrhundert zu viele Bischöfe, die ihre Macht besonders über die kleinen Kreise mit dem Charisma veritatis verwechselten.*²⁸¹

(Er waren reeds in de tweede eeuw te veel bisschoppen, die hun macht vooral over kleine groepen verwisselden met het charisma van de waarheid.) In de eerste helft van de 2^{de} eeuw vormde het christendom absoluut *geen eenheid*. Dat bood een voordeel bij de verspreiding omdat het zich gemakkelijker aan lokale situaties kon aanpassen (te vergelijken met boeddhisme). De zogenaamde eenheid is een constructie van de latere kerk.²⁸²

Van meet af aan kwam alles neer op de dogmatiek en leidde de mystiek een verkommerd bestaan. Dat zou uiteindelijk aanleiding geven tot het ontstaan van het *monnikendom*. De conflicten zelf werden via politieke weg opgelost, waardoor het christendom zich niet meer kon opstellen als onafhankelijke spirituele beweging. Bovendien werd de leer intussen steeds sterker gehelleniseerd.²⁸³ Maar ook belangrijk is de invloed van het christendom op de kleine man, voor wie het sociale ontvoogding betekende.

Bij **Eriugena** kwamen drie tradities samen: de mystiek van de oosterse kerk, de 'zen' van het Keltische christendom en de Griekse filosofie. Maar de machtskerk veroordeelde hem. Eriugena was de redder van het moderne christendom, omdat hij de echte God weer tot leven bracht, die in de plaats kwam van de dualistisch gedachte transcendentie God van de Bijbel. 'Dat wat tot op de dag van vandaag een duidelijke scheidslijn is tussen de kerk (zowel de catholica als de kerken van de reformatie) en religieus-spiritueel ingestelde bewegingen: namelijk *de ontkenning van de immanente God*. In wezen

²⁸¹ Ibid.

²⁸² Ibid., p. 448.

²⁸³ Ibid., p. 468.

hanteert de kerk nog steeds het begrip “vreemde God”, want God is, volgens de gangbare theologie, niet kenbaar in onszelf, maar is een macht buiten onszelf. God wordt als “de ander”, als de “Gij” gezien, een persoonlijke God waarmee de mens een relatie kan hebben. Een relatie echter die altijd gedragen wordt door de genade van God. Spirituele christenen hebben, door alle eeuwen heen, echter ervaren dat God van hetzelfde wezen is als de mens. Dat God in alles is... God vormt de diepste kern van de mens.’²⁸⁴

²⁸⁴ Cf. Slavenburg, o.c., p. 84.

Het christendom is een proces

De figuur van Jezus is en blijft een enigma. De gegevens zijn zo schaars dat men er zich geen beeld van vormen kan. Ik heb echter de indruk dat er zich bij hem een dubbelnatuur aftekent. Enerzijds was hij een *messias*, een verlosser van het joodse volk uit de Romeinse tirannie.²⁸⁵ Hij beloofde aan zijn volgelingen het Rijk Gods op aarde, maar voorspelde hun terzelfder tijd – nogal contradictorisch – het spoedige einde der tijden²⁸⁶, een geloof dat het jonge christendom in zijn eerste generaties zou beheksen. Dat Rijk Gods werd soms in de hemel gesitueerd, maar meer nog op aarde, en dat betekende macht.²⁸⁷ Anderzijds was Jezus een *mysticus*, maar dat hebben de synoptische evangelisten niet gezien, omdat de mystiek buiten de joodse traditie viel. Alleen de evangelist Johannes heeft Jezus als een mysticus beschreven.

In tegenstelling tot het boeddhisme was de leer van Jezus geen filosofie. Toen het christendom zich probeerde te nestelen

²⁸⁵ Dit is het beeld dat beschreven wordt in Charles Vergeer, *Een Nameloze: Jezus de Nazarener*, 1997.

²⁸⁶ Cf. Mc 9, 1: 'Voorwaar, Ik zeg u: onder de hier aanwezigen zijn er die de dood niet zullen ervaren, voordat zij zien dat het Rijk Gods is gekomen in kracht' (zie ook Mt 16, 28); Mc 1, 15: 'De tijd is vervuld en het Rijk Gods is nabij (...)' ; Mc 13, 30: 'Dit geslacht zal niet voorbijgaan, totdat dit alles gebeurd is'; Mt 4, 17: 'Bekeert u, want het Rijk der hemelen is nabij' (zie ook Mt 10, 7); Mt 10, 23: 'Wanneer men u in de ene stad vervolgt, vlucht dan naar een andere. Voorwaar, Ik zeg u: gij zult niet gereed gekomen zijn met de steden van Israël op het ogenblik dat de Mensenzoon komt.'

²⁸⁷ Zie over de betekenis van dat Koninkrijk: J. Slavenburg, *Opus Postuum*, p. 101vv.

in het Romeinse Rijk, was het dan ook verplicht zich aan te passen aan het Grieks-Romeinse wereldbeeld. Het kon zich niet presenteren als een praxis, maar moest een eigen *leer* kunnen aanbieden tegenover sterke tegenstanders als de stoïcijnen en de neoplatonici. Maar die had het eigenlijk niet. De eerste eeuwen van de geschiedenis van het christendom waren dan ook gekenmerkt door het ontwikkelen van een leer. Dat ging gepaard met onvoorstelbaar veel ruzies en geschillen, en met enorm veel tekstvervalsingen. Ik ben nog bereid die laatste als *pia fraus* te interpreteren, maar dat laat de moderne intellectueel dan ook toe al die tekstoverleveringen op een uiterst kritische manier te benaderen. Het resultaat van die verbale gevechten was dat het credo van Nicaea uiterst weinig te maken had met Jezus zelf, maar alles met de leerstellige resultante van oeverloze theologische disputen. Meteen was het christendom uitgeleverd aan het platonische denken en als dusdanig zou het de Middeleeuwen ingaan.

De oudste christelijke teksten trachtten, zich baserend op zeer schaarse gegevens, een onaantastbare leer op te bouwen, terwijl de oudste boeddhistische teksten trachtten de visie van de filosoof Boeddha verder uit te diepen. Eenmaal de christelijke leer was vastgelegd, kwam het erop aan die te beschermen tegen ketterijen. Daartoe volstonden filosofie en theologie niet, er was macht nodig. Die had de kerk intussen veroverd, en met de combinatie van eeuwige, onveranderlijke leer en kerkelijke macht trok ze de Middeleeuwen in. Om de leer zuiver te bewaren, beschikte men over de banvloek en de brandstapel. Pas in de renaissance kreeg men weer contact met de geestelijke vrijheid van de klassieke wereld: de verlichting ging zich in intellectuele vrijheid over de leer buigen en begon zijn ontstaansgeschiedenis te onderzoeken – uiteraard met veel tegenstand van de kerk. Het protestantisme onttrok zich aan de macht van de – intussen vrij decadente – kerk en beriep zich in alles op de Bijbel, hetgeen uiteraard

ook een kluistering aan het woord betekent, maar vooral aan de joodse religieuze opvattingen, waarop Jezus toch een grondige correctie had aangebracht. Het protestantisme kende eigenlijk geen mystieke beweging, want het woord stond altijd tussen de mens en God. Met de groei van het wetenschappelijk denken en het herwinnen van de intellectuele vrijheid begon het afbraakproces van de overgeleverde interpretatie van het christendom... en voor velen van het christendom zelf.

De mystieke boodschap van Jezus raakte in die ontwikkeling compleet in de verdrukking, want de persoonlijke ervaring was sterk gemarginaliseerd, ook in de eerste jaren van het christendom. Alleen Johannes had ze begrepen (cf. supra). Die mystieke boodschap was als het ware achter de rug van de ruziënde kerkvaders weggeslopen naar de oosterse kerk, waar ze haar neerslag vond in het werk van de Pseudo-Dionysius. Dit mystieke werkje kwam in handen van Eriugena (cf. supra) en lag aan de basis van het herstel van de mystieke beweging in het Westen.

Eriugena was de erfgenaam van de Keltische traditie, die God weer had geaard in een panentheïsme. Samen met de klassieke traditie van Plotinos lag zijn werk aan de basis van de christelijke mystiek in de Middeleeuwen. Die werd echter door de theologen met lede ogen bekeken en met de opkomst van het rationalisme ging ook die mystieke beweging ten onder. Intussen begon echter ook het stervensproces van het intellectuele christendom zich aan te kondigen.

Wij kunnen het christendom alleen nog begrijpen als een vergeestelijkingsproces. Er is van Jezus – net als van Boeddha – een bijzondere mystieke kracht uitgegaan, die zich via veel dwaalwegen heeft ontwikkeld binnen de westerse beschaving. Ik kan dan ook al de fouten en zelfs het bedrog en de naïviteiten binnen dit proces begrijpen, als we maar

aanvaarden dat het hier gaat om een proces des mensen. Het gaat hier duidelijk niet om een door God geleide historische ontwikkeling, want dan zou ze wel wat rechtlijneriger geweest zijn. Het christendom is nu eenmaal de spirituele dimensie van de westerse beschaving, zelfs voor hen die het verwerpen. Het heeft weinig zin dat proces af te breken en opnieuw te beginnen bij het begin: uiteindelijk is de hooggeprezen wetenschap niet in staat ons een totale levensbeschouwing te bieden. Maar het oude christendom heeft zichzelf, in de beste Griekse stijl, beschouwd als een *philosophia perennis*, als een eens en voor altijd gefixeerde leer. En daar draagt het nu de gevolgen van: de wereld waarvan het de spiritualiteit zou moeten zijn, is zo enorm veranderd sedert de tijd van Constantijn, dat het licht van Christus altijd maar zwakker gaat schijnen. Het christendom moet toevoegbaar blijven aan de sterk intellectuele wereld van vandaag: het wereldbeeld van de Griekse Oudheid is al lang vervangen door een sterk ontwikkelde astrofysica, en wij willen een kosmische spiritualiteit.

*Impermanence is the buddhahood.*²⁸⁸ Hetzelfde geldt voor het Christusschap: het is geen onveranderlijk gegeven, maar een groeiprocés dat net als de evolutie van de natuur verloopt met veel schokken en tragedies. Oude waarden worden vermalen in de stroom van de geschiedenis, verdwijnen uit de gezichtseinder van het moderne wetenschappelijke denken en kunnen alleen overleven als ze kunstmatig gevoed worden. *Christus is een proces*, dat weliswaar in Jezus zijn startpunt vindt, maar zich ontplooit in een evoluerende wereld. De mystieke traditie, die haar wortel vindt in het evangelie volgens Johannes, moet in eer hersteld worden. Zo niet wordt het christendom gereduceerd tot een leer die de moderne

²⁸⁸ ICF, II, p. 314.

kritiek niet meer kan weerstaan. Wij kunnen proberen weer aansluiting te vinden bij de middeleeuwse christelijke mystiek, maar ik denk dat we de kloof van vijfhonderd jaar niet meer kunnen overbruggen: de mystieke taal van Eckhart en Ruusbroec is niet langer de onze. Wij zijn te veel intellectueel belast om nog in hun stijl te kunnen denken. Ik denk dat de 'redding' moet komen uit een geheel andere cultuur, namelijk uit het boeddhisme, dat een continue traditie heeft gekend vanaf de historische Boeddha en dat nooit de slaaf van zijn eigen leer is geworden.

‘Boeddhisering’ van het christendom

Evenals Gandhi in zijn tijd ben ik nog altijd getroffen als ik voor de zoveelste keer de Bergrede herlees. Dat is voor mij al een afdoende reden om het christendom niet zomaar overboord te gooien. Maar als ik de christelijke dogma's bestudeer, voel ik mij, als kind van deze eeuw, toch meer dan onwennig. Ik kan het credo echt niet meer met overtuiging uitspreken, ook niet na het lezen van het boek *Credo* van Hans Küng.²⁸⁹ Van een credo ut intelligam moet ik niets weten, omdat ik het gevoel heb dat ik daarvoor het offer van mijn intellectuele vrijheid en eerlijkheid moet brengen. En aan het credo quia absurdum wens ik mij, in het voetspoor van Eriugena, niet over te geven: als er een botsing ontstaat tussen het geloof en de rede, moet men altijd – uiteraard met de nodige voorzichtigheid – voorrang geven aan de rede.²⁹⁰ Maar ik wil meer: ik geef voorrang aan het 'hart'. Niet in de zin van *le cœur a ses raisons...*, maar de ervaring komt voor mij in religieuze context altijd voor het verstand. Het is zoals bij de muziek, waar de ontroering belangrijker is dan de partituur.

Daarom heb ik een poging gedaan om het christendom te 'boeddhiseren'. Dat betekent helemaal niet dat ik de christelijke praxis wil omzetten in een boeddhistische praxis. Ik weet dat woord en gebaar in een vreemde religie ook altijd vreemd blijven, zelfs voor iemand die zich – zoals ik – een leven lang

²⁸⁹ Nederlandse vertaling, 1993.

²⁹⁰ Cf. p. 75.

heeft ingespannen om ze intellectueel te benaderen. Ik weet dat ik mezelf in geen enkele Aziatische religie psychologisch zou terugvinden en daar de vrede des harten zou verwerven.²⁹¹ Maar ook het christendom heeft zijn geborgenheid verloren, omdat ik steeds beter ben gaan inzien hoe hol het binnen in zijn lege kerken begint te klinken. Ik ben niet van kwade wil en ik heb gedurende veel slapeloze nachten nagedacht over wat het christendom nu in mijn leven heeft betekend en wat het voor mijn dood zal betekenen. Maar ik mis er iets, ik mis er veel. Ik heb een voorzichtige poging gedaan om dat in dit geschrift enigszins te verduidelijken. Maar dat volstaat niet om het gevoel van me af te zetten dat ik in de mist verdwaald ben. Ik bevind mij in het niemandsland tussen een ontgoocheling en een belofte: het christendom is niet meer het warme huis van mijn geest, en het boeddhisme is een verre berghut die ik nooit zal bereiken. Maar de klokken en de gong beginnen te interfereren. Zou ik het boeddhisme kunnen 'christianiseren'? Eigenlijk alleen door in de leer te gaan bij onze grootste mystici en daarmee op de rand van de orthodoxie te gaan lopen. Want mystici zijn in wezen nooit door de kerk aanvaard geweest en hun geschriften waren gedurende een half millennium begraven in stoffige bibliotheken, tot de romantiek ze weer bovenhaalde. Ik kan echt niet zeggen dat Dionysius de Areopagiet onze religie een hart heeft gegeven. De kerkpolitiek had overal prioriteit en de christenen moesten de barricaden opgaan. Ik heb echter wel het gevoel dat die mystiek mij toelaat het christendom te 'boeddhiseren'.

Eerst wil ik voor mezelf het christendom ontdogmatiseren. Waarom is het christendom, dat een boodschap van totale liefde was, ontaard tot een leer? Religie is toch op de eerste

²⁹¹ Dat betekent niet dat er intussen geen mensen zijn zoals Lama Anagarika Govinda en Matthieu Ricard.

plaats een transcendente ervaring – zalig de zachtmoedigen, de ontroebaren, de kwetsbaren. Wat interesseert mij de partituur, alleen de ervaring is van belang. In de eerste decennia van het christendom kon men misschien nog zeggen dat het niet nodig was dat het gewone volk het credo begreep, als ze het maar geloofden, maar als ontwikkelde mens kan men een dergelijke redenering niet meer aanvaarden. Ook het reduceren van religiositeit tot een reeks observaties en verplichtingen, tot sacramenten en gebeden, spreekt ons niet meer aan: dit kunnen best symbolen zijn – en ik heb principieel niets tegen symbolen als taal van de onmacht – maar symbolen zijn geen werkelijkheden. Het boeddhisme heeft mij geleerd dat de diepste grond van alles het N-iets is, iets wat buiten de wereld der verschijnselen ligt, dat dus een Mysterie is en niet bespreekbaar. Ik wil niet weten *wat* God is, het is mij genoeg te weten *dat* hij is. Maar zoals de zee zich uitdrukt in de golven, is de schepping Gods oeropenbaring (Novalis): de wereld is heilig, de wereld is God – waarmee niet gezegd is dat God de wereld is. In deze wereld zijn de levende wezens – en bij uitstek de mens – die in de evolutie ontstaan, een hogere uitdrukking van God: de evolutie is de ontplooiing van God, de omzetting van de absolute energie in informatie. In de mens komt die evolutie tot bewustzijn en daar komt God voor het eerst tot zichzelf: er ontstaat een bewustzijn van het Mysterie. De mens draagt God in zich. Dat is de betekenis van de boeddhanatuur, de natuur van de verlichte: het gehele universum draagt God in zich, maar in de meditatieve mens bloeit die God open in het bewustzijn. Dat is voor mij de openbaring van het Mysterie, en niet de geschriften die in de religieuze milieus zijn ontstaan en vaak een enorm zware druk op de mens uitoefenen, alsof woorden het Mysterie kunnen openbaren. De magie van het geschreven woord begint in onze tijd snel af te takelen: het woord wordt herleid tot een inspiratiebron en niet tot een bron van waarheid. Het moet

dus niet verworpen worden; maar ik gebruik de Bijbel en laat mij niet door de Bijbel gebruiken. Want ik weet dat in die wirwar van woorden, verhalen en allegorieën mijn eigen mystieke ervaringswereld verstikt kan raken, en ik ga dus voorzichtig om met zogenaamde heilige woorden. De slaafse onderdanigheid aan het heilige woord is vaak maar een teken van eigen innerlijke mystieke leegte; aan woorden kan men zich vastklampen en bij zichzelf de indruk opwekken dat men stevige grond onder de voeten heeft. Maar, zoals de *Tao-te-ching* zegt: 'Wie wijdbeens staat, gaat niet vooruit.'²⁹²

Wij zijn allen mystici, maar er zijn ook op dat gebied enkele genieën geweest die een zo intense ervaring van hun diepere Christus- of boeddhanatuur hebben ondergaan, dat zij hiermee een eenheidservaring hebben gekend. Door die substitutie van hun natuurlijke natuur door de goddelijke natuur zijn zij zelf tot goden geworden. Ik vraag dus niet of God in een epische bui zijn zoon naar de aarde heeft gestuurd om hier orde op zaken te stellen en zijn oude wrok glad te strijken – als een naklank van de Griekse mythologie – maar dat een mens, gewoon maar een mens, tot 'gezalfde' (*christos*) of 'verlichte' (*boeddha*) wordt en zichzelf als God heeft ervaren. Die mens opent de weg voor de velen die niet sterk genoeg zijn om die eenheidservaring te dragen, want uit die diepste aller ervaringen ontstaat ook een hogere ethiek, die zich uit in liefde (*maitri* en *karuna*).

In die hoogste ervaring ontstaat het veranderde realiteitsbewustzijn: in alle dingen van het universum of van de natuur zie ik de goddelijke grond, het Mysterie zelf. Elk fenomeen is slechts een kortstondig verschijnsel. Het kent zijn ontstaan uit talloze *dharmas* van andere bestaanden, erft hiervan zijn talenten, flitst op in de tijd, verdubbelt zijn talenten (of verknoeit ze) en verdwijnt weer in het energieveld van de kosmos.

²⁹² *Tao-te-ching*, ch. 24.

Ik ben dus maar een schakel in een kosmische streng of beter nog: een golf in een kosmische oceaan. Maar gedurende mijn kortstondige bestaan, mijn *samsara* of kringloop, heb ik daden, *karma*, gesteld en die vormen voor altijd een deel van de geschiedenis. Als individu ben ik dood, maar in mijn daden leef ik voort, want 'ik heb een steen in de rivier verlegd'.²⁹³ Omdat het christendom gestalte heeft aangenomen in de context van de klassieke Oudheid, neemt het aan dat het individu een eeuwig bestaan kent en dat de 'ziel' na de dood zal voortleven. Het boeddhisme, met zijn leer van *anatman* (niet-zelf), neemt dat niet aan. Nu sluiten de twee opvattingen elkaar niet uit, maar de westers-christelijke opvatting is veel speculatiever, omdat wij van dat voortbestaan geen enkel bewijs hebben; dat onze daden samen de geschiedenis constitueren is echter evident. Of ik het eeuwige leven van de ziel aanneem of niet, maakt voor het geloof in het *karma* geen verschil uit.

Wat is dan de fameuze wedergeboorte? Het boeddhisme is de leer van *anatman*, zodat er geen persoonlijke ziel kan zijn die weer in het bestaan verschijnt. Het enige wat mij met zekerheid overleeft is het *karma*, niet omdat die dingen ergens in een boek worden opgetekend, maar omdat de geschiedenis, nu ik er geweest ben, nooit meer dezelfde kan zijn. Mijn leven geeft dus een impuls aan de levens na mij, hetzij via biologische weg, door de overdracht van mijn genen, die zich in een soort neolamarckisme anti-entropisch op een hoger geestelijk vlak kunnen verheffen: de soort schept ook louter biologisch meer vrijheid en dus hogere mogelijkheden. Daarom geloof ik dat Teilhard de Chardin gelijk had, maar zijn evolutie op een nogal theologisch einddoel meende te kunnen richten, namelijk op Christus. Nu is dat niet helemaal onaanvaardbaar, als men Christus als persoon vervangt

²⁹³ Naar een lied van Bram Vermeulen.

door het Christusschap. Datgene wat zich in Jezus op een uitzonderlijke manier heeft gerealiseerd, is uiteindelijk het doel van de hele schepping: de vergeestelijking, zijnde de totale vrijheid en vergoddelijking. De schepping keert in haar oorsprong terug – zoals ook Eriugena leerde – nadat ze de Energie van God heeft omgezet in een kosmische informatie. Maar de vergeestelijking bestaat er anderzijds ook in dat wij via culturele weg een betere wereld scheppen, een verrijkte omgeving, waarin zich steeds meer menselijke talenten kunnen ontplooiën.

If you meet the Buddha [Christ], kill him is een van de schijnbaar harde uitspraken uit het zenboeddhisme. Ze betekent: wanneer men zich kluistert aan de Boeddha als mens (of god), hem offert, bidt en vleit om de verlossing af te smeken, dan steelt men een stuk vergeestelijking van het universum. Boeddha is geen object van verering, hij is alleen maar een weg, een voorbeeld; hij is geen verlosser, maar een verlore. Boeddha wordt het boeddhaschap, Christus wordt het Christusschap. Veel van de theologische redeneringen verdwijnen daarmee achter onze geestelijke horizon en we staan weer open in de vlakke van onze ervaring. Ik ontdek het Christusschap in alle dingen, de zee in alle golven, waardoor het hele universum vergoddelijkt wordt, en in de praktijk sacraal.

Nirvana is geen geheimzinnige psychische toestand, het is een ervaring die ieder van ons elke dag kan ondergaan. Het is het gevoel van eenheid met het Mysterie: als ik mij één ogenblik realiseer hoe wonderbaarlijk een grasspriet is, of het wonder van een kind of een ster ervaar... dan onderga ik een *nirvana*-ervaring, een ervaring van de zee in de golven, van God in de kosmos. De hoogste ervaring van eenheid met het Mysterie, die men bij Christus en Boeddha vindt, noemen wij het *parinirvana*, het *nirvana*-van-de-overkant, de totale eenheid met zijn eigen werkelijke natuur, met de God in zichzelf.

Ik ben een christelijke boeddhist en een boeddhistische christen, niet omdat ik de twee in een oecumenisch manoeuvre met elkaar zou hebben verzoend – als theologie zijn ze niet verzoenbaar – maar omdat ik vanuit mijn diepste ervaring weet dat ze hetzelfde zijn. Alleen zijn ze ontstaan in een verschillende culturele oppervlaktestructuur en spreken ze de filosofische taal van hun Umwelt. Als je me nu vraagt of God al dan niet bestaat, kan ik alleen maar glimlachen en met Shakespeare vragen: *What's in a name?* Het kan de berg immers niet schelen aan welke kant je hem beklimt.

Is God dood?

Plant geen grote bomen, ze zullen sterven; plant kleine bomen en laat ze groeien. De boom van het christendom begint van ouderdom te verankeren. Sommigen denken dat hij nieuwe, voedzame grond nodig heeft, misschien grond uit het morgenland... maar men kan geen oude bomen verplanten. Zou het niet beter zijn dat we een loot van de oude boom in jonge aarde planten? Dan zal hij nieuwe levenskracht zien ontstaan uit zijn eigen stervende stam.

Geef mij mijn God²⁹⁴ terug. Niet de oude God van de catechismus, niet de God van de Bijbel, niet de God van Plato, niet de God van Pascal... maar de volle herfstvrucht van mijn eigen mystieke gemoed. ‘Zalig de zachtmoedigen’: mijn zachtmoedigheid is mijn Christusnatuur (mijn boeddhanatuur), mijn God (mijn Leegte) in mij. Mijn ontroering over de wonderen van de aarde, over het verdriet van mijn medemensen, over de onpeilbare diepte van het universum, over het Mysterie in de dingen... dat is mijn godservaring. Ik haal geen abstractie naar binnen, geen overvloed van woorden als zaden van vergeestelijking die ik dan probeer te laten ontkiemen in mijn onderdanige en ontvankelijke gemoed. Een mysticus is niet iemand die opstijgt tot voor de troon van God of in visioenen schouwt, niet iemand die wereldvreemd

²⁹⁴ Eigenlijk zou ik moeten spreken over *het* God, zoals ik spreek over *het brahman*. Waarschijnlijk was God in de Germaanse talen oorspronkelijk een onzijdig woord en komt de hij-God uit de Bijbel. Er is zeker ook een tijd geweest dat God vrouwelijk was.

door het leven dwaalt, die levitaties krijgt en mirakels doet, niet iemand die met wazige blik naar de *maya*-wereld staart en wiskunde en wetenschap als uitvindingen des duivels bekijkt... het is iemand die zacht en ontvankelijk door het dagelijkse leven gaat, onopvallend in zijn eenvoud, onpraktisch in zijn goedheid, met volle aandacht voor zijn eigen 'hart' en voor het hart in alle dingen. Het is vreemd dat veel zaken waarover de mensen zich druk maken, voor hem maar filmbeelden zonder werkelijkheidswaarde zijn. Omdat ik geloof in de fundamentele goedheid van de menselijke natuur, zijn voor mij alle mensen mystici, zij hebben allen transcendente ervaringen, kennen allen liefde en mededogen. Het kwade in de wereld is slechts de opgefokte en hardnekkige ego-intentionaliteit, die gelooft in haar beperkte doelstellingen en de zin van het leven zoekt in macht, bezit en aanzien. Omdat die egogerichte emoties noodzakelijk zijn voor het handhaven van het leven en bijgevolg niet onderdrukt mogen worden, kunnen zij zich, terend op onze vrije energie, overmatig uitbreiden als ze niet door vergeestelijking worden geremd. De dieren zijn van nature goed omdat hun egoïsme ingeperkt is, maar te veel goed wordt altijd kwaad.

Ik wil geen God van grote woorden, ik wil een God van stilte, ik wil de ontmoeting van de muziek en niet de partituur. Honderdduizend woorden heb ik over God gelezen, maar ze hebben mijn bewustzijn overwoekerd, zodat ik het gevoel kreeg dat ik op zoek was naar een fata morgana. Was het niet beter voor mijn geestelijke gezondheid die oude God maar af te staan aan het volksgeloof, waar hij troost en hoop kon brengen in het zorgelijke bestaan? Ik heb nooit de neiging gehad volksreligies tegen te werken of te bespotten: zij vormen de mystiek van de kleine man. Maar ik wil ze ook niet toelaten mij te bedwelmen door hun magie. Patanjali²⁹⁵ zei:

²⁹⁵ Zie ICF, II.

laat die God maar bestaan, ook al bestaat hij niet, want hij is een houvast voor de man van de straat, hij is de blik van de hemel in zijn aardse bestaan, hij is een beangstigende, maar ook vertroostende aanwezigheid. In elk leven zijn er momenten dat men weer Jan met de pet wordt en radeloos uitkijkt naar hulp van hierboven. Maar dat rechtvaardigt nog niet het geloof in mythen. We hebben het recht niet ons te verschuilen in de oasen aan de rand van de woestijn, we zijn verplicht de vlakke van de dreigende eenzaamheid in te trekken, zoals mystici aller tijden hebben geweten.

Zoals God in het begin van het christendom een proces was, zo moet hij dat ook vandaag nog zijn. Ik ben niet bereid het verleden klakkeloos na te praten, ook niet op grond van een of ander kerkelijk gezag. De God van de Romeinse tijd vindt geen plaats meer in onze wereld van vandaag. En waarom zouden wij een vreemde God moeten aanbidden uit een tijd die twee millennia achter ons ligt? De oude conceptie van God is zich nu aan het ontbinden, maar dat betekent niet – zoals positivisten denken – dat het Mysterie verdwijnt. In de lijn van het proces vraagt het om een nieuwe duiding, die rekening houdt met onze diepere kennis van de fenomenaliteit. Misschien is ze afhankelijk van een nieuwe psychologie, een nieuw mensbeeld, een nieuwe wetenschap, een nieuwe pathos, een ontluikend mondiaal gevoel. Is de platonische speculatie van het eerste christendom niet een geestelijk graf geworden voor de ontwikkeling van het Christusschap? De beleving wordt meer en meer verdrongen door de *theoria*. De theorie kan het Christusschap niet laten groeien, dat kan alleen de beleving.

‘God’ is een naam voor het *mysterium mundi*. Maar wat betekent dat in relatie tot de moderne wetenschap? We weten en zeggen dat God niets anders is dan het *Zijn, maar dat is slechts een naam voor het Mysterie, en *what’s in a name?* Ik

geloof niet dat we dat grote Geheim ooit kunnen benaderen door het louter rationele denken – hebben we dat nu al niet genoeg geprobeerd? Maar dat betekent niet dat het niet toevoegbaar is aan en integreerbaar in een modern wereldbeeld. Wat we echter nodig hebben om dat *Zijn bespreekbaar te maken, is een *Zijns-beeld, een ‘ver-beeld-ing’ van het Mysterie. Het waarneembare universum is de veruitwendiging, emanatie, openbaring... van dat *Zijn, of zoals Novalis zegt: ‘Gods oeropenbaring’.²⁹⁶ Dat *Zijn moet dus in relatie tot de kosmos worden gezien: de kosmos is het leesbare *Zijn. De pure, naïeve godsconceptie stond ook in relatie tot de schepping van de platte aarde met de hemelkoepel, en voldeed aan dat wereldbeeld. Van dat wereldbeeld blijft geen spaander meer heel, dus moet ons *Zijnsconcept ook volledig veranderen. Wat mij aan het moderne heelal opvalt is dat het een enorm energetisch proces is, waarvan ik de *rajas* kan zien. Wie contemplatief ingaat op de overweldigende gebeurtenis die het heelal is, ziet die oerkracht overal aan het werk, en dat op een schaal die mij reduceert tot een *dharma*-flits. Dat betekent dat ik althans één ding over het *Zijn met zekerheid kan zeggen: het is Energie. Maar zolang die Energie in volmaakte symmetrie is, is ze informatieloos – wat men vroeger de God van voor de schepping noemde. De big bang is dus geen schepping van energie, maar een omzetting van die energie in informatie. Die informatie kan ik aflezen in de kosmos zelf, die zich manifesteert in de ruimte, maar ook in de tijd. Dat laatste gebeurt niet op een lineaire tijdschaal, maar in de vierde dimensie van het actuele heelal: ik kan terugkijken in de tijd. Ik ben het eens met Eriugena, met Nishida, met Spinoza en anderen, dat God identiek is met de wereld en de wereld met God – een transcendente God is een zinloze God die we om de coherentie van ons wereldbeeld te

²⁹⁶ Cf. Rudolf Meyer, *Novalis*, p. 102.

redden allerlei menselijke eigenschappen moeten geven: hij is deus faber, hij schept uit wil en gril, hij leidt de geschiedenis, hij zal aan het einde der tijden oordeel vellen enzovoort. Aan een dergelijke God heb ik geen boodschap meer, ook geen wetenschappelijke, want ze dwingt mij de contingentie van het heelal te aanvaarden. Is de zichtbare kosmos dan identiek met God? Dat kan ik niet zeggen, omdat ik mij de kosmos in zijn totaliteit niet kan voorstellen, en omdat ik niet weet wat *Zijn is: ik ken dus noch *pan*, noch *theos*, en *pantheos* is bijgevolg een zinloos begrip, een vergelijking met twee onbekenden. Maar het heelal is geen stomme *Klotzmaterie*²⁹⁷, en ik stel God niet gelijk met een verzameling van aarde en lucht, vuur en water, dus als een verzamelnaam voor Materie. Het was die idee die theologen aller tijden deed steigeren tegen de gelijkstelling van God met het heelal. En de Bijbel, met zijn naïeve 'God-werkman', werkte dat uiteraard in de hand. Maar het universum is een vergeestelijkingsproces, een proces waarin energie wordt bevrijd – bevrijde energie is geest – waarin de goddelijke energie zichzelf veruitwendigt. De wereld is geest, de wereld is God. Die terugblik in de tijd laat mij toe de *rajas*²⁹⁸ als eigenschap van het *Zijn te zien: het heelal is een stuwende energie, een proces dat ik dankzij de vierde dimensie in grote mate kan reconstrueren.

Het ordepatroon dat dit heelal beheerst is herleidbaar tot enkele fundamentele natuurwetten, en die laatste waarschijnlijk tot één enkele kosmische formule. Met die niet-reduceerbare formule kan ik dan het heelal verklaren. Dat betekent dat die kosmische formule tot het wezen van het *Zijn behoort. Dat is het oude *rta*-concept.²⁹⁹ God is niet alleen stuwende energie, hij is ook zich ontvouwende orde. Het *Zijn

²⁹⁷ De term komt van Bloch. Zie ICF, II, p. 52.

²⁹⁸ *Rajas* is een begrip uit de Indiase *samkhya*-filosofie, en betekent de stuwende, de scheppende energie die in het heelal aanwezig is.

²⁹⁹ *Rta* betekent orde en komt al in de Veda's voor.

is dus *rajas* en *rta*. Beide liggen aan de basis van het proces universum.

Dat proces bevrijdt energie, omdat de bindingen in een uitdijend heelal steeds zwakker worden. Die energiebevrijding brengt het *leven* voort, dat een complementaire structuur heeft: het is vorm en werking. Ten slotte maakt het leven energie vrij, die zich manifesteert als *bewustzijn*. Dat bewustzijn kan vormen registreren in patronen en kan werkingen ondergaan. Dat is de veruitwendiging van de twee complementaire aspecten van het *Zijn: *rajas* en *rta*.

Wat is nu echter dat bewustzijn? Een steen heeft geen bewustzijn en wordt dus in zijn gedraging volledig bepaald door omgevingsfactoren. Waarom? Omdat hij geen vrije energie heeft om hierin te grijpen. Maar vanaf het niveau van het leven bestaat er vrije energie, dat wil zeggen dat er naast *rajas* nu ook *tamas*, weerstand, bestaat: het systeem kan de invloed van de omgevingsfactoren tegenwerken. Bewustzijn zou dus niets anders zijn dan vrije energie. Een steen wordt de werking van natuurwetten niet gewaar en toch ondergaat hij ze. Wanneer die wetten op een levend wezen inwerken, zal dat laatste altijd weerstand bieden aan de hem opgedrongen gedraging. Als een steen van een helling rolt, biedt hij geen enkele weerstand; als ik naar beneden rol, doe ik dat wel, omdat ik vrije energie ken, die zich kan verzetten tegen die gedraging. Die *tamas*-werking onderga ik als een inwendige kracht die ik niet kan scheppen, maar richten. De wil is dus geen kracht die ik schep, maar een kracht die ik richt.³⁰⁰ Die kracht is een kosmisch gegeven: de kosmos is immers een proces van energiebevrijding. Maar hij is terzelfder tijd een streving naar een anti-entropische hogere orde of complexiteit, naar *sattva*.³⁰¹ Die complexiteit is een

³⁰⁰ Zoals ook Schopenhauer leerde.

³⁰¹ *Sattva* is het principe van de helderheid. Het heelal brengt steeds complexere ordepatronen voort.

eigenschap van het kosmische proces, maar als ze uitsluitend zou bestaan uit gebonden energie, dan zou ze alleen door toevallige mutaties kunnen ontstaan – anders zou het bestaan zelf in een cirkel verlopen. (Daarom moeten reductionisten zicht telkens weer beroepen op het toeval). Om het aantal mogelijke variaties sterk te verhogen, is vrije energie nodig. De mogelijke nieuwe ordepatronen vatten we samen onder de term *sattva*.

Wanneer een dier tegenover de natuur staat, is alles daar mogelijke voedselbron, want alles heeft zonne-energie opgeslagen. Maar het dier kan slechts een beperkte keuze maken. Op grond van wat maakt het die keuze? Op grond van zijn eigen subjectieve natuur, die in relatie staat tot zijn beperkte Umwelt. Mensen kunnen zich echter ook virtuele beelden voorstellen, dingen die niet bestaan maar zouden kunnen bestaan. Met onze vrije energie kunnen we proberen die te realiseren. Hoe ontstaan nu die virtuele beelden? Het heelal is een beeldscheppend proces: altijd ontstaan nieuwe vormen. De evolutie is niets anders dan omzetting van energie in vormen, waarvan de variaties onder invloed van de omgeving altijd maar veranderen... en complexer worden. Dat beantwoordt aan onze grondconcepties: energie wordt omgezet in vormen. Als energie vrijkomt, neemt het aantal mogelijke vormen onvoorstelbaar toe: die ontstaan eerst als virtuele beelden in het menselijke bewustzijn. Het dier kan moeilijk vormen combineren tot nieuwe vormen omdat zijn vrije energie te gering is. Maar mensen kunnen dat wel. De droom om te vliegen gaat vooraf aan het vliegen zelf.

De kosmos is een droom waarin altijd maar nieuwe beelden geschapen worden. De kosmos heeft in de loop van zijn ontwikkeling miljoenen en miljoenen beelden voortgebracht. De mens is daarbij het hoogste verbeeldingsinstrument: ons bewustzijn is eigenlijk een droommachine, maar de meeste van de zich daar vormende mutaties zijn verliesmutaties – ze

blijven 'dromen'. Sommige van die dromen blijken echter actualiseerbaar te zijn. Dat betekent dat mijn bewustzijn niet *mijn* bewustzijn is, maar een aspect van het *kosmische proces*. Zo zou een boeddhist het denken: ik ben maar een golf in de zee, maar de zee actualiseert zich in mij, ik ben dus een droombeeld van de zee. Bijgevolg heb ik geen autonome eigen natuur, maar alleen een boeddhanatuur – die niet de mijne is – en die natuur gebruikt mij als instrument om een van haar mogelijkheden toe te voegen aan het informatieve proces van het heelal. Wat ik mijn bewustzijn noem, is dus niets anders dan de zelfervaring van de kosmos: dat is de leer van *anatman*. Er bestaat geen ik en dus ook geen 'mijn', er bestaat geen separaat bewustzijn: de kosmos ervaart zichzelf in 'mij'.

Dat betekent dat het *Zijn mijn zogenaamde bewustzijn is. Het betekent dat ik Gods droom ben en Gods 'wil': 'Wanneer je dromen wilt, ben ik uw droom; wanneer je waken wilt, ben ik uw wil' (Rilke).³⁰²

Wij moeten uitgaan van de idee dat de kosmos de totale kennis bezit. De mens kan toch niets meer doen dan *entbergen*³⁰³ wat verborgen was. Maar het heelal heeft de DNA-structuur uitgevonden, niet ik. De zelfkennis van het heelal is dus totaal.³⁰⁴ Geldt dat ook niet voor de ervaring: de kosmos is de totale zelfervaring; die wordt pas 'ontborgen' in de levende wezens. Het kleine beetje bewustzijn dat ik heb, is slechts een zeer partiële 'ontberging' van de kosmische zelfervaring. En onze collectieve *Entbergung*, die we wetenschap noemen, omvat nog altijd maar een fragmentje van alle mogelijke kennis.

³⁰² *Das Stundenbuch*, (Insel), p. 21.

³⁰³ De term komt van Heidegger.

³⁰⁴ Vandaar ook de idee van Nietzsche: 'Uw verstand uw kleine wijsheid, uw lichaam uw grote wijsheid', een idee die we ook in het taoïsme terugvinden.

Wij zijn dus een flits van het proces dat God genoemd wordt. Ik ben een deel van de goddelijke zelfrealisatie. Mijn ervaringen zijn dan ook niet mijn ervaringen, maar de ervaringen van de kosmos in mij. Mijn zogenaamde bewustzijn is dus niets anders dan die participatie aan het kosmische bewustzijn.

Ben ik nu een ketter? Waarschijnlijk wel, maar het raakt mij noch in mijn verstand, noch in mijn hart. Ik ben geen christen, geen boeddhist, geen humanist... ik ben dat alles terzelfder tijd. En waarom? De religie is afkomstig uit de hemel, uit de wonderlijke sterrenhemel boven het hoofd van de primitieve mens. En uit de aarde, die zich uitdrukt in het leven. Omdat China nooit een transcendente beweging heeft gekend, is de idee van *t'ien-ti*, hemel-en-aarde, daar het zuiverst bewaard. Die zijn samen *tzu-jen*, 'vanzelf-zo', en vragen niet meer om een oorzakelijke verklaring. Maar in andere delen van de wereld heeft die kosmische visie zichzelf getranscendeerd. Dat gebeurde in complementaire zin. Elk fenomeen waarover wij gaan nadenken, splitst zich op in twee complementen: de gestalte en de werking. In Afrika kunnen wij het proces van de *Gestaltung* nog het best volgen. Die primitieve *Gestaltung* heeft zich eerst tot een polytheïsme ontwikkeld, vooral in de oude beschavingen van Egypte en Mesopotamië. Maar al die goden werden opgeslorpt door de *monotheos*, vooral in het jodendom. *This Semitic concept is the rationalization of the tribal gods of the earlier communal religions.*³⁰⁵ (Dit semitisch concept is de rationalisatie van de tribale goden van de vroegere gemeenschappelijke religies.) Omdat de *polytheoi* eigenlijk *Gestaltungen* van natuurkrachten waren, werden ze in het monotheïsme gedesacraliseerd en werd de God meer en meer transcendent. Bijgevolg

³⁰⁵ A.N. Whitehead, *Religion in the Making*, p. 67.

verdween ook de immanente numinositeit van de natuur, en zijn het joden- en christendom nooit meer natuurminnend geworden.

In Polynesië en in Noord-Amerika was het echter de werking die aan de basis lag van het godsconcept. Begrippen als mana, Manitoe³⁰⁶ en Orenda³⁰⁷ drukken geen godsgestalte uit, maar een goddelijke kracht die werkzaam is in de aarde. Bronnen, bomen, bergen... zijn dragers van die mana. Deze strekking heeft haar hoogtepunt bereikt in het Indiase *brahman*-concept: alles is doortrokken van *brahman*, de gehele wereld is *brahman*. Die opvatting vindt haar ultieme culminatie in het boeddhisme: *brahman* wordt ontdaan van elk laatste spoor van personificatie of substantialisatie, het Mysterie wordt een Leegte (*śūnyata*). Ook hier worden alle oude vedische natuurgoden opgeslorpt en wordt de natuur gedegradeerd tot *maya*.

De *Monotheos* en de Leegte zijn complementair aan elkaar. Dat betekent uiteraard niet dat God een van beide is, maar dat hij als beide geconcipieerd kan worden. Omdat het woord 'God' zo gecontamineerd is door zijn joodse oorsprong, en velen geloven dat God een 'persoon' is, noemen wij 'God' liever het *Zijn.

Nu zijn beide opvattingen zeer extreme vormen van transcendentie en bijgevolg voor de gewone mens – en dat zijn de meesten onder ons – zwaar om dragen. De God van de Bijbel is angstaanjagend als verschijning en zelfs voor de uitverkoren profeten ondraaglijk; de 'Leegte' van het boeddhisme is ijl en kil en men kan er geen existentiële relatie mee aangaan. Die angst en die leegte hebben in beide gevallen een herverankering in de taonatuur tot gevolg gehad. In het christendom werd de God van de joden door Jezus terug bij de mensen

³⁰⁶ Bij de Algonkin.

³⁰⁷ Bij de Irokezen.

gebracht en als een 'Vader' beschouwd, met wie men een liefdesrelatie kon aangaan. Die God werd toegankelijk voor de mens in existentiële nood. Maar hij werd niet immanent in het klassieke christendom, dat zich profileerde als een dualisme tussen natuur en bovennatuur. Het was pas in het Ierse christendom dat God weer geaard werd. De Ieren hebben Christus' werk voltooid. In het boeddhisme werden *samsara* en *nirvana* in de Madhyamika geïdentificeerd: men realiseerde zich dat de golven zee waren. Die opvatting bereikte haar culminatiepunt in zen en later in de Kyoto-school. De Natuur werd daardoor gesacraliseerd.

Daardoor werd God via twee wegen weer verbonden met het Tao, met het Mysterie van de natuur, zoals die miljoenen jaren zonder mensen had bestaan. Zolang de mens niet bestond, kon er geen godsconcept bestaan. Maar dat hernieuwde vertrouwen in het Tao lag ook aan de basis van een immanent gerichte ontplooiing van onze wereldvisie. De mens was aandachtig aanwezig bij dat Tao en begon het te onderzoeken, zonder het causaal aan God op te hangen. Daardoor werd de wetenschap atheïstisch en zo moet ze ook blijven. Men kan de mens zelf ook als een product van dat Tao denken en dan ontstaat een humanisme dat zijn spiritualiteit niet aan een God ophangt. God als sluitstuk van de wetenschap is een zinloos begrip.

Naast mijn grote eerbied en vertrouwen in de wetenschap, geloof ik dan ook in de transcendentie. Ik baseer ze echter niet op extreme ideeën zoals de *Monotheos* en de Leegte – zij missen de existentiële kracht die ik nodig heb in mijn eenvoudig dagelijks leven – maar op het in de natuur verankerde Keltische christendom enerzijds en de Chinese zen anderzijds. 'God' is dan ook een naam voor mijn op de natuur gebaseerde ervaring van het Mysterie. Ik erken geen God die niet in de natuur verankerd is. Ik wens niet in gespletenheid te leven.

Op Michael's Skellig heb ik de christelijke, in de natuur leesbare God ontmoet. Het mysterieuze krachtveld van de natuur heb ik in mijn leven het sterkst ervaren in het sacrale woud van Kurama. Dat zijn echter persoonlijke ervaringen, die ik hier niet wens te beschrijven, maar die wel aan de basis liggen van mijn antwoord op de vraag: is 'God' dood? De traditionele goden liggen blijkbaar op sterven, omdat onze absoluut transcendente God en de even transcendente Leegte geen relatie meer hebben met mijn ervaringswereld. Goden moeten echter sterven om goden te laten ontstaan. Maar als we die oude 'God' uit de hemel halen en hem daardoor inderdaad vermoorden, kunnen we hem weer doen wortelen in het Tao, en dan is 'God' nog nooit zo levend geweest. In de wetenschappelijke analyse van het taogebeuren blijf ik echter een atheïst.

Ik weet dat een dergelijke opvatting de zegen van de theologen niet zal krijgen. Maar wie ontroerd is door de muziek trekt zich weinig aan van de partituuranalyse. Zij die zoals ik duizend nachten hebben liggen nadenken over de betekenis van het begrip 'God' zullen mij misschien begrijpen. Misschien.

God is geen eeuwige, onveranderlijke steen. God is een boom, die op de eerste plaats wortelt, groeit, bloeit, vruchten draagt... en sterft. De God van het christendom is in de herfst van zijn bestaan gekomen. Maar er is een nieuwe lente op komst, waar uit het zaad van de oude God de nieuwe God geboren wordt. Die God behoort geen enkele godsdienst toe, want godsdiensten kennen alleen 'gods-beelden' en verbeelden die in woorden en vormen. Die 'beeld-goden' aanbidden ze, vleien ze met offers en gezangen, met wierook en bloemenkransen. Ik heb daar geen bezwaar tegen als het de mensen geborgenheid en vrede geeft. Maar vaak verwekt het haat tegen hen die andere beelden aanbidden. Evenmin als wetenschap bestaat uit de overgeleverde verhalen die we 's avonds

rond het vuur vertellen, bestaat religie uit geschriften die de voorvaderen neergeschreven hebben en die de kern vormen van onze liturgieën. Wetenschap kijkt niet meer om naar de oude folianten waarop men in duistere eeuwen verklaringen voor hemel en aarde had neergeschreven. Men moet mythen niet tot heilige leugens omtoveren. Niets is waar omdat het oud is. Waarom moeten we dan de religieuze ervaring van eeuwen geleden beschouwen als de enig mogelijke en zinvolle ervaring? Omdat God ze geopenbaard heeft? Waarom is dat gebeurd op het ogenblik dat men leerde schrijven? Geschriften werden om hun zeldzaamheid en hun esoterische karakter met grote schroom benaderd door de schriftlozen en werden aldus een wapen voor de macht van de schriftgeleerden en een bedreiging voor de ongelovigen. Vier eeuwen geleden begon de wetenschap zich te bevrijden van de *magister dixit*-argumenten. Het wordt tijd dat het christendom hetzelfde gaat doen: niets is waar omdat het overgeleverd is. Dat betekent niet dat men de heilige geschriften moet scheuren, ze zullen ons blijvend inzicht geven in de weg die achter ons ligt, misschien wat nostalgie opwekken, maar ook inspiratie geven voor de toekomst.

Maar als het christendom een proces is, dan moeten we de moed hebben te erkennen dat een fase in de ontwikkeling haar einde nadert. Het vreemde in de geschiedenis is, dat iets wat uitgeleefd is, zichzelf uitschakelt. Pogingen om het te redden zijn meestal zinloos. Men moet een nieuwe tijd inluiden, niet triomfantelijk op de ruïnes van het verleden, maar met de oude klokken uit de eerbiedwaardige tempels van de geschiedenis. Het christendom dient niet verworpen te worden, maar vanbinnen uitgezuiverd tot een meditatieve leegte en ontdaan van veel geestelijke ballast en barokke hovaardij. Eenvoud in denken en doen is wat wij van kerken verwachten, en niet het theater van het Grote Gelijk. Mystiek vraagt

om 'vasten van de geest'³⁰⁸, macht is gekenmerkt door gulzigheid in woord en gebaar. Ik heb voldoende kennis van het oosterse denken om zonder intellectuele pijn over te stappen naar het boeddhisme. Maar uiteindelijk kan men nooit geestelijk ongeschonden overschakelen naar een andere wereldvisie, want de prijs die men moet betalen is zijn eigen culturele achtergrond, zijn eigen symboliek en taal, zijn eigen kunst en muziek, zijn eigen paradigmatische context, en dan is men geestelijk verweesd... *too far east is west*. Hoe verder ik naar het Oosten ben getrokken, hoe meer ik mij hiervan bewust geworden ben. Ik ben geen vrijblijvende en theatrale academicus, ik wil niet de indruk wekken dat ik de sleutels van het koninkrijk heb gevonden in maffe oude geschriften en dat ik sluipend door het filologische struikgewas op de *Lichtung*³⁰⁹ ben uitgekomen. Woorden beheksen onze wereld en sinds we kunnen spellen zijn we zulke exuberante praters geworden dat we onze eigen woorden als de waarheid gaan beschouwen. Ik waardeer het christendom als geestelijke beweging, maar ik heb ook oog voor zijn fundamentele fouten. De oergeschiedenis van het christendom is geen bron van vreugde voor mij, maar ik heb er geen *Kriminalgeschichte* van gemaakt. Alleen heb ik begrepen dat het een zeer menselijk proces is, vol vergissingen en onderlinge wedijver, vol ziekelijk gekrakeel over de leer, hoewel het blijkbaar uit een mystieke *rajas* is ontstaan, uit een 'Heilige Geest', uit een mystieke drift. Onder invloed van de Griekse mythologie hebben wij aan het christendom een buitenwereldse oorsprong willen toekennen, terwijl het in feite een fase is in de anti-entropische ontwikkeling van het universum naar vergeestelijking.

³⁰⁸ Cf. John Wu, o.c., p. 33. De uitdrukking is afkomstig van Chuang-tzu, cf. B. Watson, o.c., p. 58.

³⁰⁹ Een begrip ontleend aan Heidegger. In het Nederlands bestaat alleen het in onbruik geraakte woord 'laar'.

Ook het christendom was al aanwezig in de big bang. Daarom moeten wij het opnieuw integreren in zijn kosmische context, zoals ook Teilhard, hoewel nogal overhaast, heeft geprobeerd: de kosmos is er niet om als einddoel Christus voort te brengen, Christus is een stapsteen op weg naar de totale vergeestelijking van het bestaan. De 'Christushindernis'³¹⁰ is een zwaar struikelblok geworden voor de mystieke ontplooiing van het christendom: wie God uit zijn hart verwijdt om hem op het altaar te plaatsen, kan niet anders meer dan knielen en bidden. Boeddhisten hebben het aangedurfd de boeddhabelemmering aan de kaak te stellen: wie smekend op zijn knieën valt voor de Boeddha, zal nooit de verlossing bereiken. Christus staat daarbij niet geïsoleerd van en verheven boven zoveel andere religieuze genieën. Wij hebben van hem de enige zoon van God gemaakt, waarmee wij bedoelden dat wij de enige geautoriseerde kerk waren. Vanuit dat standpunt neemt het christendom weer menselijke dimensies aan, zoals het boeddhisme al eerder had gedaan. Religie is nu eenmaal geen esoterische geheimdoenerij, geen onlogische dogmatiek, geen liturgisch festival, geen geestelijke usurpatie... maar een kosmische dimensie van ons bestaan, waarin we volledig tot onszelf, dat wil zeggen tot onze boeddhanatuur of onze Christusnatuur komen. Maar die boeddhanatuur is geen mysterieus supplement van de *condition humaine*, dat we ons na veel afzondering, stilte en meditatie kunnen toe-eigenen, of dat ons uit den Hoge genadelijk wordt verleend, maar het is gewoon onze ware natuur. Geen enkele psycholoog zal beweren dat we ons eigen menselijk wezen al hebben afgegraven tot op de rotsige bodem, en als we over het 'on-bewuste' spreken is dat toch ook maar een negatie van de flinterdunne laag van ons bewustzijn, een

³¹⁰ Naar de boeddahindernis. Cf. Fung Yu-lan, *A History of Chinese Philosophy*, II, p. 393.

laagje korstmos op de oeroude rots van het bestaan. Het is iets anders, wat het is weet ik niet, maar het is een stuwende *rajas* in het proces dat ik zelf ben. Mystici hebben in dat 'onbewuste' de diepere natuur, de ware natuur van de mens gezien, en hebben die, naar zijn 'ontdekkers', de boeddhanatuur of Christusnatuur genoemd. Voor mij is religie dan niets anders dan een *via strata* naar die diepere natuur, een weg die al door anderen werd gebaand en die door veel voeten van bedevaarders is bewaard. Maar langs die weg groeit enorm veel onkruid, zo veel dat de weg vaak totaal overwoekerd is, vooral als het aantal bedevaarders schraal wordt. De ergste woekerplant is die van de macht, die de weg afsnijdt door haar eigen vesting die ze dwars op die weg heeft gebouwd, alsof de macht sinds alle tijden de zin van de weg is geweest. We verbeelden ons dat we zijn aangekomen in Gods rijk op aarde, in het ommuurde paleis van de waarheid. Nu zullen we bouwen aan de innerlijke structuur en organisatie zodat 'de poorten der hel haar niet kunnen overweldigen'. Macht is altijd verbonden met rijkdom, en daarom zullen we, God ter ere, de duurste parafernalia in ons paleis verzamelen, om de wereld een teken van onze macht te geven. We hebben een rijk gamma van vloekpsalmen, door onze hofdichters opgesteld, waarmee we onze belagers bedreigen en laten voelen hoe machtig onze God wel is. In een dergelijke sfeer heeft het christendom zich geprofileerd en heeft het de werkelijke *homo religiosus* van zich vervreemd. Zolang het zichzelf als een schapenstal zag, kon het de schapen met dreigende honden in de kudde houden, maar die pastorale tijden zijn voorbij. Wij hebben geen angst meer voor de macht, ook al is die in wezen nog altijd gevaarlijk. Wij weten dat prelaten en priesters mensen zijn zoals wij, en dat ze hun status alleen aan de hiërarchie van de macht ontleenen. Ze zijn niet méér ontwikkeld dan wij – clerus en kerk zijn niet langer synoniemen – en staan niet dicht bij het Mysterie, omdat wij nog

alleen geloven in het *ex opere operantis*-karakter³¹¹ van hun sacramenten. Zij hebben, omwille van de waarheid die aan hen werd geopenbaard, geen recht op gewetensdwang – een recht dat ze zich eeuwenlang hebben toegeëigend. Sinds de verlichting is de bevrijdingsstrijd aan de gang, maar hij is nog steeds bezig, en hij zal blijven duren zolang er een analfabetische massa is om op terug te vallen, zolang er schapen zijn in de kerk zullen de herders de staf zwaaien. Het zal nog enkele eeuwen duren vooraleer een nieuw religieus bewustzijn voldoende gerijpt zal zijn om de religie opnieuw te funderen in haar mystieke grond, en organisaties alleen te dulden als een noodzakelijk kwaad. Intussen zijn mystiek ingestelde intellectuelen eenzame mensen; het zou eenvoudiger zijn om met de andere vluchtende ratten het zinkende schip te verlaten. Waarom doen we dat niet en beginnen we niet op een afgelegen eiland aan een nieuwe spiritualiteit te bouwen?

Als ik de kerk bekijk, die moeizaam worstelt om drijvend te blijven, dan voel ik een mengeling van medelijden en bewondering. Medelijden omdat men zijn eigen nood verbergt achter zoveel pracht: wanneer ik de kardinalen richting Rome zie tijgen in purperen gewaden om daar elkaar in de praal van de oude barok terug te vinden en elkaar in hun grote gelijk te bevestigen, denk ik toch ook eens aan de lege kerken die ze achterlaten. En aan de vele lege zielen die uit het wrak gevallen zijn en nu ronddrijven in de zee, waar de roofvissen van de big business hen van de zin van hun bestaan beroven. Zijn zij dan echt de laatsten die de Middeleeuwen niet vaarwel kunnen zeggen? Koninklijke hoven hebben al lang de Louis-XIV-stijl achter zich gelaten en heersers gedragen zich als normale sterfelijke wezens. Er is een tijd geweest dat de praal op het kleine volk een enorme indruk maakte en hieraan de nodige onderdanigheid en eerbied ontleende. Maar

³¹¹ Cf. noot 6.

wij zijn te kritisch rationeel geworden om nog te geloven dat liturgieën de macht beveiligen. Kerken houden de oude luister in ere, omdat dat aan de hoogwaardigheidsbekleders een vermeende macht toekent, waar de buitenstaander geen controle op heeft en waarbij de kleine man huivert van ontzag. En de pers, altijd op jacht naar nieuws dat de verkoopcijfers doet stijgen, trekt zich weinig aan van de spiritualiteit van het Westen, maar alles van het pralerige vertoon op het Sint-Pietersplein. Als de paus zijn bevelen uit de hemel krijgt in de beslotenheid van zijn privékapel, dan kan ik daar geen oordeel over vellen, maar niet alle mensen zijn intellectuelen, en velen zullen dergelijke onfeilbaarheidssprookjes blijven geloven.

Maar ik voel ook een zekere bewondering. Ik heb altijd huiverig gestaan tegenover de idee dat wij altijd moeten vooruitgaan en het goede van vandaag morgen moeten weggooien. Ik houd het liever bij het zeer redelijke standpunt van zen: alles wat vooruitgaat, gaat ook achteruit. Er moet in een maatschappij een zeker conservatisme bestaan, zodat we niet al te ijverig waardevolle dingen overboord gooien. Ik weet niet waarom iedere periode nu per se een eigen identiteit moet ontwikkelen, die zich revolutionair opstelt tegenover al het oude. Is kunst soms waardeloos omdat ze oud is? Omgekeerd is het ook gevaarlijk de triomfantelijke middeleeuwse maatschappij als *Idealtipos* voor te stellen: de geromantiseerde tijd van kruistochten en kathedralen. Ik zou niet graag zien dat kerken in de frontlijn van de vooruitgang allerlei onheil aanrichten, zoals de kampioenen van de blinde vooruitgang momenteel doen. Het is niet door oude huizen af te breken dat er automatisch nieuwe ontstaan. De consumptiemaatschappij heeft veel kleine mensen hun geestelijk fundament ontstolen, en ik kan best begrijpen dat kerken de rol van *tamas* (weerstand, zwaarte, inertie) spelen. We kunnen eenvoudige zielen niet zonder meer in een ethische leegte achterlaten,

want er zijn nog altijd te veel mensen voor wie ‘God ziet mij, hier vloekt men niet’ een grotere rol speelt dan alle ethische codices bij elkaar. Waarom zijn de grote ethische twistpunten toch altijd van seksuele aard? Er is in de wereld veel groter onheil: armoede en oorlog. Waarom nemen de kerken zo weinig sterke posities in op die domeinen? Waarom doen zij de Amerikaanse president niet in de ban als hij een onwettige oorlog begint? Een gebaar van machteloosheid? Ja, maar een van geestelijke weerstand. Hier ligt een van de grootste pijnpunten in de kerkelijke ethiek: wie men vandaag met veel praal ontvangt voor diplomatiek overleg, kan men morgen niet veroordelen. Alle grote schurken der aarde zijn bij de paus op audiëntie geweest en niemand werd gedwongen naar Canossa te gaan. Voorzichtige politiek om de belangen van de kerk niet te schaden? En de honderdduizenden die honger lijden, de honderdduizenden die vermoord worden, de honderdduizenden die door de kapitalistische economie uitgebuit worden... Zullen we dan maar voor hen bidden tot onze hardvochtige God? Dat zijn zaken die de mystieke intellectueel pijnigen: dat een macht als de kerk die macht zo zelden gebruikt ten goede – er bestaat toch ook nog zoiets als burgerlijke ongehoorzaamheid? Wat hebben we aan collectief gebed tot die onbarmhartige God, als de zichtbare ‘God met duizend ogen’, de mensheid, rondom ons lijdt? Ik wil een moraal zoals Boeddha die concipieerde: door meditatie ontwikkel ik mijn boeddhanatuur, zodat ik gevoelig, zachtmoedig en ontroerbaar wordt. Dan word ik van binnenuit – door de *rajas* van de kosmos – gedwongen tot liefde en mededogen. En in de frontlijn van de kerk zaten te allen tijde zoveel dergelijke goede mensen, die handelden vanuit hun hart, en er geen benul van hadden welk systeem ze dienden. Voor die ‘idealisten’ zal ik altijd eerbied hebben. Maar van de kerken verwacht ik spoedig een gebaar, waarbij zij zich niet beroepen op de eeuwige waarheid waarvan ze de behoedster zijn,

maar duidelijk omschrijven wat de zending is van een kerk in de moderne wereld, niet vanuit een zich toegeëigende autoriteit, niet als een soort toegevoegde economische macht, niet als een politiek randverschijnsel, maar vanuit de nood die in haar eigen basis heerst. Maar daar wordt niet naar geluisterd, men luistert alleen naar het gejuich van de volgelingen, maar niet naar degenen die werkelijk in geestelijke nood verkeren, omdat hun vragen als tekens van weerbarstigheid worden geïnterpreteerd. Dat is de hoofdreden waarom veel intellectuelen geen dialoog met de kerk meer willen: de twijfel wenst niet meer te praten met de onbespreekbare waarheid.

Ik weet dat we aan de democratie niet kunnen ontsnappen: we hebben nu eenmaal niets wat minder slecht is. Maar dat betekent dat de dichtheid van onze democratische gemeenschappen klein is, de onderdanige zielen maken het brouwsel zo waterachtig dat men zich aan de top kan veroorloven lastige intellectuelen links te laten liggen. En het volk vraag flowerpower en geen kritische bezinning. Daarom zal de kerk geen restauratie vinden in intellectuele milieus: al die dogmatische betweterij is te doorzichtig voor iemand die een beetje met de bronnen kan werken, de gestadige en lineaire groei van het Rijk Gods is een a-posteriorische constructie van kerkhistorici. Bij degenen voor wie het eigen Grote Gelijk axioma nummer één is, dient een dialoog tot niets, tenzij tot het redden van de oecumenische schijn. Kerken hebben alles te winnen bij een open dialoog met de verlichting, dan kunnen ze hun eigen waarde taxeren en hun juiste positie bepalen binnen de moderne wereld. Maar ze verkiezen in eigenwaan ten onder ten gaan in plaats van te erkennen dat ze zich moeten heroriënteren. Niemand heeft de wetenschap verweten dat ze zich afgekeerd heeft van de Griekse filosofen en haar nieuwe fundament in de natuur zelf gezocht heeft, integendeel. Waarom zouden kerken zich niet afvragen of al hun oude mythen nu nog zin kunnen geven aan het moderne

leven, en of er geen nieuwe worteling moet komen in het Mysterie zelf en in de dieptestructuur van hun oude leer?

Ce que je crois: mijn kosmische visie

De verlichting van Boeddha was niet alleen een ervaring, het was ook een visie op de wereld. Ik heb hierboven het godsconcept beschreven als mijn eigen subjectieve ervaring. Beantwoordt hier ook een wereldbeeld aan? Dat kan uiteraard moeilijk iets anders zijn dan een speculatieve visie op de kosmos, de mens en mezelf. Ze heeft dus geen enkele wetenschappelijke waarde – ik laat het zoeken naar een objectief wereldbeeld graag aan de wetenschap over – maar ze eerbiedigt alle wereldbeelden die mensen hebben opgebouwd. Want ‘geloven’ is afgeleid van ‘love’; het gaat hier dus om dingen waarvan de mensen houden.

Ziehier een vereenvoudigd beeld van mijn visie op het bestaan.

a. Alleen de energie is eeuwig. Men kan het woord ‘energie’ lezen als fysische energie, als eeuwig *Zijn of als God; dat zijn alleen maar woorden. Die energie is conceptueel een Niets, een Leegte. Het is een homogeen krachtveld dat niet waarneembaar is als het niet werkt.³¹² Maar in zijn werking is het het ‘heel-al’.

b. In de westerse traditie zegt men graag dat ‘God’ het eeuwige Zijn is; maar dat Zijn is een onkenbare Leegte. De ‘inhoud’ van dat lege Zijn is echter de Energie, en die is afleesbaar

³¹² Zoals een magnetisch veld niet waarneembaar is als het niet werkt.

in de werking, dus in de wordende wereld. Daarom stel ik 'God' gelijk aan Energie en de wereld aan de 'In-forma-tie' van die Energie. De zich ontplooiende Informatie laat toe aan God twee epistemologische dimensies toe te voegen: enerzijds die van het Zijn, dat eeuwig en onveranderlijk is en daarom als volmaakt beschouwd wordt – dat is een Griekse filosofische traditie; anderzijds die van het Niet-zijn, dat het oerveld van alle transcendente ervaring is, maar een conceptuele Leegte blijft – dat is een Indiase filosofische traditie. 'God' is dus een Energetisch Veld. In zijn Openbaring is het Zijn en Niet-zijn. We vatten dat alles samen onder de gelijkstelling: 'God' = *Zijn.

c. Die energie zet zich dus om in informatie, in een waarneembare wereld, in een fenomenaliteit. Laten we uitgaan van de idee dat dit een eeuwig proces is, dat geen beginpunt in de tijd heeft. Hoe gebeurt die omzetting? Door de verbreking van de symmetrie van het homogene veld: dat wordt beschreven als beginnend met een kwantumfluctuatie van het energieveld, een *creatio ex nihilo* waarbij God zelf dat Nihil is, of – wetenschappelijk veel naïever – gewoon de schepping van een deus faber.

d. Dat proces, waarbij energie zich manifesteert als informatie, is echter een continu golfproces, dat begin noch einde kent in de tijd. Dat wordt uitgedrukt door het kalpische ritme van de Indiase filosofie: de informatieve kosmos ontstaat en vergaat in een eeuwig kosmisch ritme. Het universum waarin we nu leven is slechts een van de kosmische golven. De big bang is dus alleen maar het beginpunt van die kosmos; de big crunch sluit de golf af, waarbij alles informatieloos wordt; het energieveld keert tot zichzelf terug.³¹³ Is de energie dan

³¹³ Cf. Eriugena, p. 79.

‘dood’ gedurende een bepaalde *kalpa*-tijd? Het boeddhisme leert dat er meerdere werelden zijn als de onze; het is zoals de golven van de zee. Zoals de zee nooit ophoudt golven voort te brengen, zo houdt het oerveld nooit op werelden te genereren. Dat is wetenschappelijk mogelijk, maar niet-controleerbaar, zodat het louter speculatief blijft.

e. De ‘kosmische golf’ waarin wij nu leven, is met onze big bang ontstaan, zoals de andere ‘golven’ met hun eigen big bang ontstaan. Als het informatieproces eenmaal op gang gekomen is, bindt het energie aan informatiepatronen. Er moet dus een fundamentele stuwring ontstaan, die men *rajas* noemt in de *samkhya* en ‘de kosmische constante’ in de moderne kosmologie. Onze wereld is een proces dat, gestuwd door een deel van de oerenergie, vormen van toenemende complexiteit voortbrengt, wat gepaard gaat met zwakkere energetische binding en ten slotte met het ontstaan van vrije energie. Wij bevinden ons momenteel in die expansieve fase. De mens is voorlopig de informatieve structuur met de hoogste complexiteit en de hoogste graad van vrije energie (die twee zijn complementair). Dat proces zal eenmaal zijn culminatiepunt bereiken, waarna de recessieve fase zal intreden, die zal eindigen met een totale reductie van de informatie tot energie: de wereld wordt weer God.

f. De vraag of het totale kosmische proces zin heeft, hangt af van de karmische overdracht. Als die niet bestaat, zijn de verschillende universa op geen enkele manier informatief met elkaar verbonden, ze zijn dat alleen energetisch. In het laatste geval is ‘God’ alles en de schepping slechts een proces. Er bestaat in het boeddhisme een opvatting dat er ‘zaden’ bewaard blijven, die in de volgende *kalpa* weer kunnen ontkiemen. Wat zouden die kosmische zaden kunnen zijn? De natuurwetten? De concepten ruimte, tijd en causaliteit? De axioma’s

van de logica? Of zouden ze ook van ethische aard kunnen zijn, zodat we van kosmos tot kosmos op een hoger ethisch vlak klimmen en ten slotte toch nog in een punt omega uitkomen? Dat laatste zou dan het absolute *parinirvana* zijn, waarbij alle kosmisch *karma* ‘vergolden’ is en er geen wedergeboorte van de kosmos meer voortkomt: de golven zijn gedempt en alle informatie is voor altijd teruggekeerd tot haar energetisch oerveld.

g. De huidige *kalpa* leert ons dat de wereld een *dharma*-wereld is, dat betekent dat er geen blijvende zijnden zijn, alleen onderling gerelateerde ‘wordenden’ die slechts een flitsbestaan kennen en waarop geen identiteitsbeginsel van toepassing is. Binnen een dergelijk open systeem is de causaliteit een onontwarbare reticulaire causaliteit, waarbij alles de oorzaak is van alles.

Omdat dit ons onmogelijk kennis kan opleveren, gaan we bepaalde delen van de werkelijkheid afsluiten: in die gesloten systemen kunnen we met lineaire causaliteiten werken en wetenschap opbouwen. De som van die gesloten systemen kan echter nooit gelijk zijn aan de totaliteit van de kosmos. Bijgevolg is de wetenschap geen universele visie en kan ze nooit een sluitende kosmologie opbouwen. Kan men het heelal zelf als een gesloten systeem beschouwen?

h. Als het heelal steeds energetische stuwung krijgt, neemt het steeds energie op uit het oerveld, en is het een open systeem. Openheid of geslotenheid wordt niet bepaald door het informatieve gehalte, maar door het energetische potentieel.

Men zegt vaak dat het heelal zich ontwikkelt van chaos naar kosmos. Nu is chaos een gevaarlijk begrip, omdat het staat voor maximale entropie. Een zuiver energetisch heelal kent een oneindige entropie, dat is een oneindige ‘on-orde’, het kent geen enkel ordepatroon. Dat betekent dat het informatieve

proces orde toevoegt aan het systeem, tot de orde haar maximum heeft bereikt en de entropie nul wordt in het apogeum van het proces; dat is – althans volgens het niveau van onze huidige kennis – in het bewustzijn van de mens. De kosmos is een vergeestelijkingsproces, dat wil zeggen dat de entropie afneemt. Dat staat nu diametraal tegenover de idee uit de thermodynamica, dat het heelal een proces is waarbij alle ordepatronen dissiperen als warmte, en dus de entropie toeneemt. De fundamentele vraag is dan ook: bestaat er zoiets als vrije energie, en als die niet bestaat, hoe moeten we dan de beschaving interpreteren? Als de beschaving niet echt bestaat, dan vallen we ten prooi aan een ergerlijk reductionisme. De fysische wetenschap houdt nooit rekening met de vrije energie en beschouwt de menselijke geest gewoon als een fysisch verschijnsel.

i. Ten slotte stelt zich de vraag naar mijn eigen positie binnen dat kosmologische systeem. Wat is nu mijn relatie tot de meest fundamentele realiteit van het bestaan, namelijk de oerenergie? Vermits het hier om een niet-conceptualiseerbare Leegte gaat, kan ik alleen ‘Gods-beelden’, dat zijn beelden van het Absolute, ontwerpen. Nu zijn er drie fundamentele beelden. (1) Ofwel is het Mysterie van de energetische oergrond een Tao, dat is het wonderlijke ritme van de natuur zelf: ‘God’ als Wording. Vanuit de zijnsfilosofie interpreteert men die opvatting als pantheïsme, vanuit de niet-zijnsfilosofie als de identiteit van *samsara* en *nirvana*. (2) Ofwel is het een projectie van mijn eigen persoon (mijn eigen kleine zijn, mijn ziel) en is ‘God’ een Persoon (het eeuwige Zijn, de Wereldziel, het Pneuma). (3) Ofwel is het een Niets, een Leegte – de projectie van mijn eigen *anatman* – die alleen toegankelijk is voor de ervaring. Het beeld dat ik aanwend is afhankelijk van de soort transcendente ‘stemming’ waarin ik verkeer. Die beelden zijn in het kader van ons model compatibel.

Samen duiden we ze aan als het driedimensionale beeld van het *Zijn, dat in zijn dimensieloosheid op zich niet verbeeldbaar is.

j. Naarmate de vrije energie groeit, neemt de individuatie toe. Bijgevolg gaat men zich afvragen of men zijn eigen dood overleeft. Eigenlijk moeten we hierbij de raad van zen opvolgen en geen antwoordloze vragen stellen. Maar de ideeën over leven na de dood zijn medebepalend voor de zin van het leven, en zijn zelf afhankelijk van het wereldbeeld dat men aanhangt. Dat betekent dat ik drie mogelijkheden openhoud. Ten eerste geloof ik als taoïst dat ik, na uitvoering van mijn 'bevel des hemels', terugkeer naar het Mysterie van de Natuur en thuiskom in het 'vanzelf-zo'. Ten tweede kan ik mij voorstellen dat iets van mijn individualiteit bewaard blijft en mijn dood als een ziel overleeft, en ik thuiskom bij de God-persoon. Ten derde kan ik mezelf zien als een schakel in de karmische streng: ik overleef mezelf alleen in mijn *karma* en dus in de geschiedenis; mijn individualiteit gaat op in het *nirvana*. De ene opvatting is niet 'wetenschappelijker' dan de andere.

k. Op het existentiële vlak wens ik mijn transcendentie te realiseren. De inspiratie hiertoe komt van grote geestelijke leiders. Voor mij is dat op de eerste plaats Lao-tzu, die mij de natuur als mysterie heeft leren ervaren. Op de tweede plaats is dat Boeddha, die mij geleerd heeft dat religie fundamenteel ervaring van de Leegte is. Op de derde plaats is dat Christus, die mij geleerd heeft dat ik in een persoonlijke relatie tot het Mysterie kan treden. Dat is het triumviraat dat mijn leven bepaalt. Gezien vanuit mijn Model is er geen contradictie tussen hun visies en ben ik niet verplicht keuzen te maken. Ik kan mijn driedimensionaliteit onbelemmerd beleven.

I. In de meditatie probeert men zijn diepste boeddhanatuur te ervaren. Wat is echter die boeddhanatuur? Dat is niets anders dan de in mij werkzame oerenergie, dus God. Ik kan die ervaren op elk *chakra*-niveau: seksualiteit, 'honger', ontroering, taal en zuivere ervaring zijn geen ervaringen die ik mij weet toe te eigenen, maar die het leven zelf in mij induceert. Niet ik adem, maar de kosmos ademt met mij, en dat betekent niets anders dan: God ademt met mij. Niet ik breng mezelf in een bepaalde stemming, maar de kosmos stemt mij: God stemt mij. Niet ik wek de voortplantingsdrift op, maar de kosmos doet dat in mij... En zo is alles wat ik schijnbaar zelf doe, uiteindelijk de goddelijke *rajas*.

Ausgesetzt auf den Bergen des Herzens³¹⁴

Een kosmisch geïnspireerde religie is het beginpunt van een heroriëntatie. Maar dat volstaat niet, omdat ze gemakkelijk kan ontaarden in een hegeliaanse filosofie.³¹⁵ Ik ben het enige punt in de kosmos waarvan ik een directe ervaring heb. Mijn gedachten kan ik met anderen delen, maar mijn ervaringen niet. Op zoek naar God kan ik een onderkomen zoeken in een collectivum, en psalmodiëren met de scharen, deelnemen aan een liturgische reidans, of participeren aan diepzinnige disputen over wat God denkt, wil, verlangt... Maar wat helpt mij dat alles op mijn weg naar binnen? Ik zie mijn eenzaamheid weerspiegeld in de ogen van de anderen. Maar *Gott ist der zweite seiner Einsamkeit*³¹⁶ (God is de tweede van zijn eenzaamheid) en daarom zijn alle mystici de woestijn ingetrokken, in de eenzaamheid van zichzelf. De stilte is de grondvoorwaarde om het Mysterie zelf te vinden in zijn eigen hart. Stilte is echter niet alleen zwijgen, het is vooral 'ontbeelden' van de eigen ervaring. Alleen in de stilte kan men thuiskomen bij zichzelf. Pas dan wordt men 'uitgezet op de bergen van het hart'. 'Uitgezet', omdat nu het weten eindigt; 'op de bergen', omdat men onttrokken wordt aan het realiteitsbewustzijn dat doen en laten in het dal beheerst; 'van het hart', omdat men nu uitgeleverd wordt aan zijn diepste gevoelens.

³¹⁴ Rilke, *Ausgesetzt auf den Bergen des Herzens* (Insel), p. 89.

³¹⁵ Een kosmos waarin de Geest zichzelf ontplooit in een dialectische beweging.

³¹⁶ Rilke, *Das Stundenbuch*, p. 20.

Alleen daar kan men ‘God’ vinden, het Mysterie van de wereld.

De God van de filosofen is voor mij dood, evenals de God van de Bijbel en de God van het christendom.³¹⁷ Maar in het Oosten kondigt zich de nieuwe dag aan, de dag van de God die één is met de wereld, die zelf deze wereld is, waarin ik kan ademen. Zoals de zon van het oosten naar het westen reist, zo zie ik het Mysterie ook groeien in het vermoeide avondland, dat zo vruchteloos gepoogd heeft zijn God filosofisch te denken, maar dat partituren las zonder met ontroering naar de uitvoering te luisteren. Nochtans kon het christendom ook een religie van het hart geworden zijn, maar dat zal het als kerk nooit meer worden. Daarom is de weg naar God lang en eenzaam.

Godsdienstsociologie heeft alleen betrekking op de ‘datheid’, op de aanwezigheid van religie binnen mensengemeenschappen. Charles Taylor³¹⁸ onderscheidt daarbij drie niveaus die hij de wat zwaartillende namen geeft van paleodurkheimiaans, neodurkheimiaans en postdurkheimiaans, afgeleid van de naam van de Franse godsdienstsocioloog Durkheim.³¹⁹ In grote trekken komen die fasen hierop neer: in het eerste niveau is men gewoon aanhanger van een religie omdat die religie nu eenmaal een element is van de eigen cultuur; zo spreekt men bijvoorbeeld van ‘katholieke landen’. Toen er nog geen godsdienstvrijheid bestond, gold de regel: *cujus regio, illius et religio*.³²⁰ Het is duidelijk dat een dergelijke religie bedreigd wordt door sleur: ze is er nu eenmaal en men kan veel ellende vermijden door gewoon mee te spelen. De inauthenticiteit ligt overal op de loer en de dreiging van de

³¹⁷ Zoals bij Nietzsche.

³¹⁸ Zie: *Wat betekent Religie Vandaag?*, 2003.

³¹⁹ Emile Durkheim (1858-1917).

³²⁰ Wiens land, diens religie.

macht houdt de volgelingen binnen de muren. Een tweede niveau is een maatschappij waar een pluriform aanbod van religies bestaat, zoals in de USA, en waar men een keuze kan maken naar eigen smaak, verwachtingspatroon en sociale context. Dat kan de bewustheid van de keuze vergroten, maar ook een gespletenheid in de maatschappij teweegbrengen en bovendien fundamentalisme doen ontstaan. Hoewel het een normaal sociologisch verschijnsel is dat mensen zich groeperen en organiseren rond een bepaalde leer, zijn kerken geen waarborg voor de echte religiositeit. De derde vorm is de personaliserende strekking: ik zoek in mezelf naar mijn diepere natuur, mijn boeddhanatuur, en richt mij daarbij noch op leerstellige modules, noch op apologetische bewijsvoeringen, noch op liturgische *Auslöser*s, maar op mijn eigen transcendente emoties. De 'datheid' van de religies is voor mij een zaak voor de sociologie, ik ben op zoek naar de 'watheid'. De tol die ik voor die vrijheid dien te betalen is mijn totale eenzaamheid. Als ik terugkijk op mijn leven, dan is die zoektocht altijd levend gebleven, al was hij soms nog alleen op de achtergrond aanwezig. Nooit heb ik met iemand mijn innerlijk leven kunnen bespreken, niet alleen omdat ik niemand heb gevonden die ermee resoneerde, maar ook omdat ik het zelf niet beschrijven kon. Sommigen vonden dat ik muizenissen kweekte, dat ik geestelijk niet echt gezond was, anderen dat ik gemis aan realisme betoonde, nog anderen wilden mij bekeren... maar niemand begreep de aard van mijn 'kwaal'. Ik probeerde de traditionele God in een *Ich-Du*-relatie als tweede van mijn eenzaamheid te zien, maar in een dialoog waarbij *Du* nooit antwoordt, wordt men ten slotte wantrouwig en moedeloos.

Ik heb mijn eerbied voor religies bewaard omdat ze altijd het geestelijk huis van iemand zijn. Ik vond er echter niet alleen geen intellectuele voldoening in, ik vond er ook geen klankbord voor mijn eigen gevoelens. Ik wilde mijn boeddha-

of Christusnatuur vinden, maar ik begreep dat dit niet in vacuo kon. Naakt in de woestijn van de leegte gaan staan kwam mij voor als een abstracte droom, als een vorm van vereenzaming aan de rand van de krankzinnigheid. Ik besepte dat de boeddhanatuur geen ding is dat men probeert te veroveren, maar een langzaam verlopend proces van zelfontplooiing, dat meestal een heel leven in beslag neemt. Ik had niet het gevoel dat de herfst van mijn innerlijk leven een aftakeling was, maar de tijd van de rijpende vruchten. Ik lijd niet aan een seniele overgevoeligheid, ik ben zakelijk-wetenschappelijk gebleven en mijn belangstelling voor kennis neemt niet af. Maar er is terzelfder tijd iets in mij wat mijn innerlijk landschap doordringt met een weemoedig licht dat de scherpe grenzen doet vervagen en mijn realiteitsbewustzijn wijzigt.

In mijn kinderjaren was de religie een soort sprookje waarin wonderlijke dingen gebeurden. Die werden sterk in reliëf geplaatst door de liturgische handelingen, die afgestemd waren op het ritme van de seizoenen. Ik leefde als een klimaatwezen en mijn innerlijke stemming werd bepaald door het jaarritme en door de hierop geënte symboliek. Bidden was participeren aan dat ritme van de reidans van het Mysterie. Het gaf me grote voldoening en ik stelde geen nutteloze vragen. De *Auslöser* lagen in de natuur rondom mij, in de schoonheid van het landschap en in het vreemde leven van de mensen. Pas in mijn rijpere jeugdjaren ontdekte ik dat dit alles op een grondstemming gebaseerd was, die zich uitte als een zoete weemoed, als ontroerbaarheid en zachtmoedigheid... en dat de authentieke religieuze praxis altijd terugvoerde naar die grondstemming. Ik was vaak verwonderd over het feit dat religie zo ernstig is, dat ze met tegenzin lacht en met argwaan kijkt naar de *Freude am Leben*. Ik begon de spanning van het dualisme aan te voelen: de slechtheid van het lichaam, de vergankelijkheid van de bloemen, de verwerpelijkheid van het materiële... religie moest ons van dat alles

bevrijden en beloofde dat ook te doen op voorwaarde dat wij onderdanig en volgbaar in het voetspoor liepen van de geestelijke leiders. Dat heb ik ook lange tijd gedaan, tot ik gewaarwerd dat ook de gidsen vaak de weg niet wisten en evengoed als wij twijfel en onzekerheid kenden, al probeerden zij dat onder veel verbaal geweld te verbergen. Ik begon mij vragen te stellen over de relatie tussen kerk en religie: liep de weg naar God werkelijk over een collectivum? Ik begon te beseffen dat mijn diepere natuur gecontamineerd was door de Umwelt waarin ik was opgegroeid: de symboliek diende zich aan als dogma, de ethiek was een slavenethiek en de hiërarchie maakte mij monddood. En ik zweeg. Maar niet vanbinnen. Ik werd eenzaam in mijn stilte en sleepvoetend danste ik zonder overtuiging mee in de liturgische reidans. Ik was schijnbaar een brave filister, maar vanbinnen was ik een revolutionair. Als gevangene van een christelijke gemeenschap sprak ik geen ongepaste woorden.

Het boeddhisme was een grote openbaring voor mij, niet als religie, maar als filosofie. Vooral de idee van de boedddhanatuur gaf mij nieuwe moed om mijn eigen bewustzijn te exploreren. Mijn emotionaliteit was in grote mate ingenomen door vluchtige gevoelens, door liefde en vriendschap, door esthetische vreugde, door romantisch geloof in de eigen volksaard, door ontroering omtrent de natuur, door geborgenheid in het landschap... Mystieke ontroering vindt echter haar bron in mijn boedddhanatuur, maar ik had geen emotionele kracht meer over om die te verkennen. Verveling is eigen aan het leven en oppervlakkige ontroeringen willen altijd afgelost worden door nieuwe sensaties. Daarvan heeft onze moderne wereld er een oneindige massa ter beschikking: sensatie is zelfs in grote mate een waarde criterium geworden, zeker in de media. Trouw aan het oude en gevestigde wordt van de hand gedaan als emotionele vergrijzing; men moet steeds op jacht zijn naar nieuwe, frisse ervaringen – en er is

voor de business nog een euro aan te verdienen. Emoties die ontstaan door een lichte wind die over de golven strijkt, verdwijnen ook als de wind gaat liggen. En ten slotte wordt dat eentonige gekabbel vervelend: altijd die saaie recepties, die stereotiepe dineetjes, dat handjes schudden en kussen uitwisselen, die onbenullige conversaties... het raakt ons niet aan in de diepte, en het wordt allemaal *Langeweile*.³²¹ Maar ik heb geen ruimte meer voor diepere gevoelens en zo zinkt de religiositeit langzaam weg in haar eigen grondstemming: ze is er nog, maar ze weet de oppervlakte niet meer te beroeren... en velen denken dat God dood is.

Dat betekent dat ik mijn grondstemming moet deblokken. De oppervlakkige sentimenten zijn de grote remmingen op die operatie, maar onze huidige wereld is aaneengebreid met dergelijke vluchtige gevoelens. Een wereld die zichzelf wil presenteren als nuchter en zakelijk, weet niet wat hij met de menselijke emotionaliteit moet aanvangen. Die moet echter weggekanaliseerd worden; zo niet brengt ze te veel sociale spanningen teweeg. De jeugd kan zich lekker en ongeremd uitleven en de ouderen slepen we van het ene feestje naar het andere. En voetbal is er ook nog. Mij verwondert het helemaal niet dat de religie verschrompelt en wegsterft in een consumptiemaatschappij. De diepere ontroeringen krijgen geen ruimte meer. En die kunnen nu eenmaal niet vervangen worden door een incoherente dogmatische constructie, omdat die een concurrentieslag met de wetenschap niet aankan. Als men daarbij bedenkt dat mystiek alter-intentionele emotie is, en het ego tegenwoordig alle beschikbare emotionele energie opslorpt, dan kan zich nergens een *anatman* ontwikkelen. Ik kan dan ook niet geloven in een soort collectief religieus renouveau. Dat kon wel in de Middeleeuwen, toen religie nog geïdentificeerd werd met de kerk, en men nog aan

³²¹ Verveling.

het collectivum kon sleutelen. Maar wat heeft het tweede Vaticaans concilie nu eigenlijk opgeleverd? Het wordt veel geciteerd als een heldhaftige vernieuwing van de roomse kerk, maar veel meer dan een mooi theologisch opstel is het niet geworden. Er is helemaal geen nieuwe wind gaan waaien onder de brokkelige beuken van de oude kerk, er heeft alleen maar een grootschalige uittocht plaatsgehad. De fout is dat men de vraag in de diepte niet heeft gesteld en hoogstens wat nieuwe strategieën heeft uitgetekend.

De religie kan alleen gered worden in de stilte. Maar wat is nu die stilte? Zich terugtrekken uit de wereld is er een aspect van, maar het verkeersprobleem wordt nu eenmaal niet opgelost door op een vluchtheuvel te gaan staan en er te blijven staan. Stilte is dus veel meer dan een vlucht uit de werkelijkheid. Contemplatief leven is geen intellectuele regressie. Stilte is Leegte, zou het boeddhisme antwoorden. Maar wie kan een innerlijke stilte realiseren zonder daar psychisch aan ten onder te gaan? Zen leert immers dat iemand die zich toelegt op de stilte door die stilte gebonden wordt, dat wil zeggen dat hij krampachtig die stilte probeert te handhaven, maar daardoor in een zodanige spanning terechtkomt dat hij alle levensauthenticiteit verliest... en authenticiteit is het criterium van de beleving. Men kan echter ook een andere verkeerde weg inslaan en die stilte opvullen met woorden, waarbij men zelf verdrinkt in de woordenbrij en geen enkel zuiver gevoel meer kan cultiveren. Of men vervangt mystieke ontroering door een esthetisch spel van zang en muziek. Maar anderzijds kan bijna niemand die absolute stilte verdragen. De stilte is een limietsituatie, een streefdoel dat nooit bereikt wordt, tenzij door een paar geniaal begaafde mensen. We moeten de stilte dan beschouwen als een proces waarbij we ruimte scheppen voor onze grondstemming. Het is duidelijk dat de eerste voorwaarde is dat we de hindernissen, die onze emotionaliteit omzetten in goedkope sentimentaliteit,

gedeeltelijk opruimen. Dat betekent praktisch dat we ons niet laten inpalmen door de commercieel gemotiveerde sensatiwereld, die bijna cynisch wordt uitgedragen door de media, met als enig doel kijken leedichtheid te doen toenemen. Uiteraard bereikt men het gemakkelijkst zijn doel door een beroep te doen op de ego-intentionaliteit. De manager is de moordenaar van onze religiositeit en van onze cultuur überhaupt. Ik voel vaak alleen nog walging voor mensen die op die manier goede cijfers moeten realiseren. Niemand heeft die vierde macht democratisch aangesteld en toch eigent ze zich rechten toe die haar helemaal niet toekomen, met name de spreekbuis te zijn voor de openbare mening. Ze vergeet daarbij volkomen haar opvoedende taak, en opvoeding zonder waarden is een *contradictio in adjecto*. Waar halen die knapen en meiden het recht vandaan om zich het oordeel over goed en kwaad toe te eigenen? Om hun eigen seksuele en andere frustraties af te reageren in een hoop oppervlakkig gelul dat de prijs van het papier niet waard is? Ook van de beledigende reclame moeten we ons losmaken: het is een schande dat men ons beschouwt als twaalfjarige knapen en de meest onnozele associaties maakt om overvloedige producten te slijten. Wie zich niet in grote mate kan losmaken van de afschuwelijke banaliteit van de businesswereld, kan nooit zijn diepste gevoelens bevrijden. Een wereld zonder moraal is moordend voor elke vorm van religie.

Als ik mijn eigen waardecriteria heb opgebouwd, wil ik die aanwenden om mijn keuze te maken onder de mij aangeboden producten. Ik laat mij niet meeslepen in dat voze economisme, dat ons wil voorhouden dat de zin van het bestaan gezocht dient te worden in productie en consumptie. Ik kan best begrijpen dat een dergelijke 'zingeving' ons na de oorlog heeft overspoeld, omdat we jarenlang een precair bestaan hadden gekend, en omdat onze armoedige wereld een schitterend jachtterrein was voor het amerikanisme, dat al onze

oude waarden banaliseerde als ze niet vertaalbaar waren in dollars.

Mijn volgende stap is die van de 'ontbeelding' van mijn ervaringen. Ik heb lange tijd gedacht dat dit rechtstreeks kon gebeuren door een reductie toe te passen op de mij in mijn kindertijd aangekaarte 'verbeeld-ing' van mijn primaire mystieke gevoelens. Maar ik onderging daarbij altijd een psychische verkramping: de leegte werd chaotisch. Ik begon te begrijpen waarom mystici slechts de keuze hadden tussen een traditioneel interpretatieschema van hun ervaringen en een chaotische wildheid die vaak op een psychische labiliteit leek. Heiligen waren in de regel ofwel volgzame schapen die geen komma van het reglement overtraden, ofwel religieuze wargeesten en bezeten rebellen. Ik leerde van de Boeddha dat transcendentie van emoties altijd gepaard moet gaan met een zich ontwikkelende visie op het bestaan. Boeddha was niet alleen een mysticus, hij was ook een filosoof die probeerde het bestaan in zijn dynamiek te begrijpen. Dat was niet herleidbaar tot het fameuze cognitieve aspect van de mystiek, alsof mystieke ervaring niet meer zou zijn dan een soort intuïtieve kennis, een *visio Dei*. Al wandelend door het landschap van mijn ervaring tekende ik ook een landkaart, maar ik kende aan die kaart geen autonoom bestaan toe. 'God' was de naam voor het landschap en niet de naam van de kaart. Chinese landschapsschilders waren steeds op zoek naar de drakenaders, naar de krachtlijnen van het landschap. Door de drakenaders stroomt het bloed van de levende ervaring, maar zij geven ook de dynamiek van de werkelijkheid weer. Nu vroeg ik mij af of precies die psychische krachtlijnen mij niet in staat zouden stellen om de dynamiek van mijn eigen ervaringswereld te begrijpen. Dan zou meditatie er ook in bestaan dat netwerk van krachtlijnen te herleiden tot de hoofdaders van mijn mystieke leven. Dat is analoog aan wat Chinese schilders deden: eerst waren zij *Wanderer an sich*, zij

liepen in chaotische patronen over berg en dal, doorheen de werkelijkheid van de natuur en het leven, tot zij hun plaats hadden gevonden. Een dergelijke plaats is geen kwestie van geheimzinnige aardstralen, maar van een gevoel dat daar de grote krachtlijnen van het landschap elkaar ontmoeten. Daarna keerden zij steeds maar terug naar dezelfde plaats die zij *aïsthetisch*³²² benaderden, dat wil zeggen niet interpreterden, niet in kaart brachten, niet afbeeldden, maar alleen maar aanschouwden. Dan zet zich vanzelf de reductie in, waardoor de drakenaders steeds duidelijker zichtbaar worden en alle zijtakken verdwijnen. Dan straalt het landschap een grote kracht uit en concentreert mijn eigen ervaring. Mijn innerlijk leven wordt meer en meer gereduceerd tot dat netwerk van krachtlijnen en wordt afbeeldbaar in een model. Dat is echter een statisch geheel van lijnen en geen dynamisch geheel van levende stromen. Nu moet ik voorzichtig zijn dat ik geen filosoof word die denkt dat zijn model ook de werkelijkheid weerspiegelt. Dat heeft men in het Oosten altijd zeer sterk gevoeld: een weg is geen lijn op de kaart, maar een levende werkelijkheid die door voetstappen van ervaring wordt gevormd. De kracht van de Boeddha lag precies in het feit dat hij zijn leer was, maar terzelfder tijd ook een groot filosoof. Christus was ook zijn leer, maar hij was een zwak filosoof, waardoor het christendom zich al te vlug ging conformeren aan het Griekse denken en zijn leer in die context ontwikkelde en als een onaantastbare zijnsleer vastlegde. De filosofie van Boeddha groeide mee met zijn mystieke ontwikkeling en het boeddhisme had er geen behoefte aan zich te conformeren aan de vedische traditie.³²³ Daarom is dat mijn grote voorbeeld geworden: ik hoef geen mystiek leven op te bouwen

³²² *Aisthesis* betekent leren kennen door aanwezigheid en directe waarneming. Sinds Baumgarten (18^{de} eeuw) is de betekenis verengd tot schoonheidsleer.

³²³ Cf. noot 102.

in de absolute leegte. Dat blijft het asymptotische doel van het boeddhisme, maar is haast voor iedereen onbereikbaar. Mijn transcendente emotionaliteit wordt daardoor enigszins grijpbaar en ik kan mijlpalen slaan langs de weg van mijn geestelijke ontplooiing. Maar mijlpalen zijn zelf geen reizigers op de weg. Het is dus niet door analyse van de leer dat ik tot in de diepste diepte van de ervaring kan doordringen. Hoe beter ik de weg ken, hoe nuttelozer de kaart wordt. De grondconcepten van het boeddhisme zijn dan ook geen abstracties. Zo is *anatman*, niet-zelf, als negatie betekenisloos. Ik weet wat mijn ik is, maar wat is 'ikloosheid'? Het is een limietervaring waarvan ik mij geen voorstelling kan maken: voor mij is het geen werkelijkheid, maar een streefdoel. Ik kan me dus alleen afvragen hoe ver ik gevorderd ben op die weg die naar een dergelijke limiettoestand voert. Zo kan ik zelf nagaan hoe ego-intentioneel mijn religiositeit nog is, hoe verankerd ik nog steeds ben in een *do-ut-des*-houding, hoe sterk mijn geloof in de magie van woorden nog steeds is, hoe zwak mijn liefde en mededogen in het alledaagse leven nog zijn. Nu kan ik, door een wilsdaad, proberen daar beterschap in te brengen, maar dat is precies waar het boeddhisme niet in gelooft. Het gaat hier niet om doelemotionaliteit (*Zweck-emotionalität*) waarbij ik mezelf dwing mij emotioneel op te stellen, want dan word ik onophoudelijk bedreigd door inauthenticiteit. *Anatman* is een drakenader van mijn innerlijk landschap, maar hij verdwijnt in de mist van mijn eigen horizon. Ik heb niet de geestelijke kracht of het talent om die tot het einde te volgen. Ik vermoed dat de verlossing van Boeddha erin bestaat dat hij de zee heeft bereikt. Met mijn zwakke mystieke talenten kan ik er echter wel op toezien dat ik innerlijk zachtmoedig word, ontroerbaar door de dingen van de aarde, vol empathie voor de lijdende medemens, vol goedheid en stilte en drang om verbale strijd te ontwijken... dat betekent dat ik op weg ben naar het *anatman*.

Śūnyata, de Leegte, is dan de tegenhanger van *anatman*. Waar ik aanvankelijk wil weten waarheen de weg gaat, en ik de zee zou willen zien waar de rivier van mijn leven naartoe stroomt, aanvaard ik dat die zee voor mij altijd een leegte zal blijven. Ik ben opgevoed met de idee dat wij toch min of meer weten wat het woord 'God' betekent: voor veel eenvoudigen van geest, en daar hoorden wij als kind ook bij, was hij de koning der koningen die op een gouden troon zat boven de zevende hemel en daar door cherubijnen en serafijnen werd bejubeld en bewierookt. Dat resulteerde in een houding van ontzag en zelfs van angst voor die God, die alles zag en alles zou beoordelen. Toen we verder stroomden via de drakenader 'God', begonnen we ons te realiseren dat dit een infantiele houding was, die de onontwikkelde middeleeuwer troost en vreugde kon verschaffen, en dat 'God' op een subtielere manier een Persoon was – zo althans leerden ons de geleerde theologen. Onze relatie werd er een van *Ich und Du* en het gebed werd de band tussen beide personen. Maar toen ik ontdekte dat het scheppingsverhaal van de Bijbel een naïef verhaal was en de kosmos een overweldigend mysterie, voelde ik mij in die wanverhouding tussen jij en ik niet meer gelukkig: het was een vernedering voor het Mysterie zelf en een verheffing van mijn eigen onbenullige ik. Het bevreemdende was dat die God onophoudelijk moest worden geprezen en gevlod, aanbeden en verheerlijkt, dat hij tuk was op offers en gezangen, op liturgieën en pompeuze plechtigheden. Ik vervreemde van die God, maar ik was niet van plan hem te bestrijden, omdat hij veel mensen nog steeds een geestelijke voldoening gaf. Ik geloofde niet in de dialectiek van de vooruitgang. Bovendien voelde ik aan dat de God die de zogenaamde heilige schriften beschreven veel te antropomorf was en niet meer voldeed aan een wereldbeschouwing die al zo diep in de wereld was doorgedrongen. Mijn wetenschappelijke ontwikkeling vroeg om een toevoegbare religie,

en hier voelde ik mij verplicht de orthodoxe leer van de kerk achter mij te laten. Niemand kon mij verplichten braaf te knikken tegenover dogma's die niet meer wortelden in mijn eigen religieus bewustzijn. Ik kon natuurlijk inauthentiek gaan leven omwille van maatschappelijke rust en vrede, maar daar ging ik psychisch aan ten onder. Ik was niet van plan in discussie te treden met kerken of het christendom te bestrijden, ik was van plan de weg van Boeddha te volgen, niet de weg van het boeddhisme als religie. Het begrip 'Leegte' was voor mij een openbaring, vooral toen ik begreep dat niets zo vol is als de leegte. De 'God' was in mij en daar was hij mij het meest nabij. Het christendom had geen sterke mystieke traditie, maar het boeddhisme gaf mij in dat opzicht grote voldoening. Ik begreep echter dat ik in die Leegte niet kon leven, dat die Leegte een ver verwijderde 'God' was; maar ik begreep ook dat de Leegte een proces was, iets wat langzaam gerealiseerd dient te worden. Dan begon ik de grote reductie toe te passen op alle vormen van religiositeit. Niets heb ik daarbij met minachting opzij gegooid – ik had eerbied voor de geestelijke sfeer waarin mijn voorouders hadden geleefd – maar alles heb ik gereduceerd tot zijn interne Leegte. Dat is geen eenvoudig proces vanwege de paradigmatische culturele context waarin men zelf is opgevoed, en door de emotionele dimensie die nu eenmaal aan die oude symboliek vastzit. Hoe moest ik de kunst, de poëzie en de muziek losmaken van hun verbeeldende pathos, die toch volledig geïnspireerd was door de traditionele religie? Ik kon niet naar het Oosten vluchten, omdat ik daar de kunst nog minder als het huis van esthetische ontroering kon zien. Alleen de Chinese landschapsschilderkunst bracht mij tot een diepere universele kern. Mijn ontmoeting met het Ierse christendom en mijn studie over Spinoza en de romantiek leerden mij 'God' te zien als de grote drakenader van mijn innerlijk landschap. Het deed mij echt pijn dat de traditionele westerse religies hier geen begrip

voor hadden en God wilden opbergen in de hemel, als een totaal vreemd wezen voor mijn mystieke ervaring. Ik ben die weg in stilte blijven volgen en ik ontdekte wat de boeddhanatuur was: de 'God' in de dingen, de 'God' in het leven, de 'God' in het hart en in het universum. Ik begon te begrijpen dat de 'ontbeelding van God' een mijlpaal is voor de pelgrim onderweg. Maar de totaal 'ontbeelde God' bracht mij in ademnood, ik kon die leegte psychisch niet aan, en ik begreep dat ze alleen bestemd is voor genieën. Zelf raakte ik weliswaar meer en meer *ausgesetzt auf den Bergen des Herzens*, niet op de hoogste bergen, maar op de nederige heuvels van mijn ervaring. Ik raakte verlost, *ausgesetzt* ten opzichte van alle vragen zonder antwoord, ik stelde de vraag naar de 'watheid' van God niet meer. Mijn hart werd echter vervuld van de 'datheid' van het Grote Mysterie. Maar ik wilde niet zweven, ik wilde de drakenader die naar de Grote Leegte voert ook filosofisch blijven waarnemen, zodat ik zag dat het proces dat ik doormaakte zinvol was. Ik heb dus het grote *nirvana* niet bereikt en ik streef er ook niet naar, het is niet meer dan een steunpunt op oneindig. Maar het verhindert dat mijn hart *ins Blaue hinein* gaat verdampen. Ik lees nog altijd religieuze teksten, niet om mij er kritisch van te verlossen, maar om ze in de Leegte te laten opgaan. Mijn grootste steunpunt is echter de natuur, die mij overal zo nabij is: een grasspriet bevat de Leegte, een grasspriet is 'God'. Dat heeft zen me geleerd: houd vaste grond onder de voeten als je de Leegte nastreeft.

Die innerlijke ervaring – zo leerde de Boeddha – moet altijd aanleiding geven tot *maitri*, liefde, en *karuna*, mededogen. Dat is het andere criterium om zijn eigen plaats in het proces van het leeg worden te begrijpen. Als iemand de volheid van 'God' in zich draagt, laat het hele intellectuele discours hem koud: het zal toch nooit tot een oplossing leiden. Zo iemand volgt de raad van Sloterdijk: handelen, lachen en zwijgen. Handelen: doe iets voor je medemensen, beperk je niet tot het

ontwerpen van vrijblijvende modellen, verknoei je tijd niet met gefilosofeer over onbenullige randverschijnselen, vermijd het spreekgestoelte, ontwijk het debat, maar doe iets aan de hachelijkheid van het bestaan, aan het milieu, aan de armoede, aan de oorlog, aan de uitbuiting, aan het verdriet... word een mens die het verdriet van anderen voelt.³²⁴ Ik weet niet waarom men in religies zo weinig lacht. De lach is toch het kenmerk van de ernst: wie ernstig met de dingen omgaat, ziet hun relatieve waarde, en relativiseren is de oorsprong van de humor. Ik wil een God die kan lachen en niet ten onder gaat aan zijn dodelijke ernst. Op weg naar de Leegte begrijp ik de ijdelheid van al mijn pogingen, en ik lach om mijn eigen dwaasheid en overmoed. Als ik terugkijk op mijn leven, erken ik dat er veel vreugde steekt in het leven, en dat de lach er een wezenlijk kenmerk van is. Ik wil een God die lacht om zijn eigen schepping, om al die gekke dingen die hij heeft voortgebracht, maar ook om de *Freude am Leben* van zoveel mensen. Zwijgen is een van de belangrijkste kenmerken van de mystieke mens: het Grote Mysterie vraagt alleen maar stilte, omdat er geen woorden bestaan die in staat zijn het te beschrijven. Ik deel het wantrouwen van Boeddha tegen het woord dat de plaats van de werkelijkheid probeert in te nemen. Maar ik weet ook dat zwijgen veel maatschappelijke spanningen kan oplossen: wie innerlijk vol is van 'God' kan niet meer met overtuiging deelnemen aan de eeuwige disputen van theologen, filosofen en politici; ze leiden nooit tot oplossingen, alleen tot de verharding van de standpunten. Een mystiek mens geeft iedereen gelijk. Dat heeft het boeddhisme altijd gedaan tegenover andere religies of scholen binnen de eigen schoot. Het schitterende resultaat hiervan is dat er in de boeddhistische wereld nooit een godsdienstoorlog heeft plaatsgehad. Ik laat het aan u over de vergelijking met de christelijke wereld te maken.

³²⁴ ICF, II, p. 243.

Het kleine *nirvana* dat men soms voor een ondeelbaar moment bereikt, geeft een ongehoorde kracht aan het leven. Ieder mens die openstaat voor het Grote Wonder beleeft een paar keer in zijn leven dit *nirvana*. Ik voel vandaag nog de vreemde stemming die over mij kwam in het cederwoud van Kurama, op Michael's Skellig en in een zentempel in Kyoto... Het blijven ankerpunten in mijn mystieke ontwikkeling, ook al weet ik dat ik nooit het grote *nirvana* zal bereiken. Ik heb de volle bloei van mijn boeddhanatuur niet bereikt, maar die ene bloeiende tak heeft zin aan mijn leven gegeven.

*Aber der Wissende? Ach, der zu wissen begann,
Und schweigt nun, ausgesetzt auf den Bergen des Herzens.*

'Goden moeten sterven'³²⁵

Het Mysterie is de wereld, het Mysterie is eeuwig. Noemen wij dat 'God', dan sterft God nooit. Maar het Mysterie is het verborgene, dat zich slechts langzaam in de geschiedenis openbaart: de oerenergie wordt informatie. Omdat het Mysterie onbespreekbaar is, trachten wij het te 'ver-beeld-en'. De oudste afbeeldingen zijn die van de *Magna Mater*, symbool van de mysterieuze vruchtbaarheid van de aarde. Toen de mens de aarde begon te veroveren en in veeteelt en landbouw aan zich onderwierp, stierf de Grote Moeder en werd ze opgevolgd door de Heer-God, de mannelijke god, die over de aarde heerste en offers van onderdanigheid eiste. De klassieke goden symboliseerden de krachten van de aarde en die in het menselijk lichaam. Maar toen stond de kosmische God op, de hoogverheven koning van het heelal, die boven de zeven hemelen troonde... en die alle macht voor zichzelf opeiste. Jahwe doodde de oude goden. In India stierf in de vedische tijd ook de 'al-ene' God en werd hij Brahman, de alomvattende kracht van het universum. Maar het boeddhisme heeft ook die God gedood en het Mysterie 'ontbeeld' tot de grote Leegte.

Het Mysterie is eeuwig, maar de goden moeten sterven, omdat zij de symbolen zijn van een wereldbeeld: goden zijn beelden. Waarom zou onze tijd hierop een uitzondering vormen? De *monotheos* was het spiegelbeeld van de menselijke

³²⁵ Al in 1870 schreef Nietzsche in *Die Geburt der Tragödie: Ich glaube an das urgermanische Wort: alle Götter müssen sterben*. Met *urgermanisches* bedoelt hij waarschijnlijk de godendeemstering van de Edda's.

maatschappij, waarin alle macht toekwam aan de vorst. Maar die maatschappij bestaat niet meer en daarom sterft de oude God. De mensheid wordt niet langer als een kerk hiërarchisch in zijn dienst georganiseerd. Sinds de verlichting is de mens zich autonoom gaan opstellen, maar daarmee is hij in al zijn vezels uitgeleverd aan het Mysterie. Er is geen beschermende wand meer tussen hem en 'God', waarop het beeld van de oude God breed staat uitgeborsteld in al zijn macht en glorie, en waarbij ons zelfs werd verboden achter de wand te kijken. De kerk zou ons wel uitleggen hoe het allemaal geordend was, wij hoefden alleen maar uit volle borst de heilige hymnen mee te zingen. Maar in het Oosten leerde Boeddha dat men niets moest geloven wat men niet zelf inzag: het intellect eiste zijn rechten op, niet uit hoogmoed zoals de oude profeten beweerden, maar om het eigen geestelijke evenwicht en dus de kans op geluk te bewaren. Het christendom daarentegen beschouwde zichzelf als de eeuwige en onveranderlijke waarheid en niet als een proces van vergeestelijking. De vergriekste joodse God hield stand, maar de verlichte mens keerde hem de rug toe, niet uit goddeloosheid, maar omdat hij op zoek was naar een levende bodem waarin hij kon wortelen. De christelijke God ligt op sterven. Dat betekent echter niet dat het christendom, als de geestelijke *rajas* van de westerse beschaving, dood is. Het betekent ook niet dat het Mysterie dood is, het is nog nooit zo levend geweest, dankzij de zich ontvouwende wetenschap. Hoe dieper we in aard en werking van de wereld binnendringen, hoe overweldigender de werkelijkheid wordt, en hoe duidelijker het wordt dat we ze nooit tot aan haar grenzen kunnen kennen. Het is dus niet omdat de joods-christelijke God dood is, dat 'God' dood is.

Nietzsche richtte zich alleen tegen die christelijke God. Hij beweerde niet dat God niet bestaat, maar dat de christelijke interpretatie van God dood is, dat wil zeggen alle levenskracht

mist. Men kan zich terecht afvragen of de God van het christendom vandaag nog de westerse beschaving inspireert. Dat betekent echter niet dat hij niet ooit de grote drijvende kracht van deze beschaving is geweest. Maar vandaag bestaat de middeleeuwse God alleen nog in enkele duistere kloosters, waar men het verleden levend tracht te houden. De mens van vandaag is echter een kind van de wetenschap, van de economie en van de zelfordenende maatschappij. Maar diep in zijn bewustzijn is hij op zoek naar een ander godsbeeld dat de weerspiegeling is van de wereld waarin hij leeft. Dat beeld beheerst niet langer de staat, inspireert niet langer de kunst, doordringt niet langer het maatschappelijk leven: God is eenzaam geworden in zijn veel te grote kathedralen. Maar God sterft niet, hij vraagt alleen om een ander gewaad, en dat gewaad moet de mens van vandaag maken. De moderne mens is niet areligieus, hij kan zijn ervaringen alleen niet langer verbeelden in Bijbelse beelden. Hij begrijpt de leugen van woorden zonder dieptedimensie. Nu zijn bestaan geen dagelijkse struggle for life meer is, kan hij de *do-ut-des*-God laten varen en een echt spiritueel leven opbouwen. Maar geen oude wijn in nieuwe zakken.

Nu weet ik dat die geestelijke hergeboorte op veel weerstand zal stuiten van hen die aan het oude hun macht hebben ontleend. Daarom zal het hier niet gaan om een beeldenstorm, maar om een stille revolutie. Ik eerbiedig het verleden als fase in de geestelijke ontwikkeling van onze geschiedenis, maar ik laat me niet ketenen aan uitgeholde dogma's. Ik ben bereid mijn geborgenheid te offeren in ruil voor een nieuwe morgen. Ik ervaar nu al de pijn die gepaard gaat met het doorbreken van de ring, maar ik wil het Mysterie redden en zien verrijzen in een nieuwe God, die als het alomvattende Wonder het gehele leven doordringt en een einde maakt aan de kloof tussen het heilige en het profane. Alles is heilig, omdat alles Wonder is. Alles is God. Wie de banden met het

oude godsbeeld verbreekt, weet dat zijn religiositeit niet langer beperkt is tot het uitvoeren van geboden en voorschriften, maar dat hij nu zijn mystieke wortels kan uitsturen in de diepte van het universum.

*Von deinen Sinnen hinausgesandt
Geh bis an deiner Sehnsucht Rand;
Gib mir Gewand.*

*Hinter den dingen wachse als Brand,
Daß ihre Schatten, ausgespannt
Immer mich ganz bedecken.³²⁶
(R.M. Rilke)*

³²⁶ Rilke, *Das Stundenbuch*, p. 48 [Van uw zinnen uitgezonden, ga tot aan de rand van uw verlangen. Geef mij gewaad. Achter de dingen groei als een brand, dat hun schaduwen, uitgestrekt, mij altijd gans bedekken].

APERIATUR TERRA ET GERMINET SALVATOREM³²⁷

*Vermoeid op de keerkring in de aarde verzonken
Onder de winden der wereld vergaan,
Ben ik de herfst in de bronzende tronken,
De ijskoude honing der wassende maan.*

*Ik slaap met de beuk, in de wortels der aarde
Verstrengeld, in 't warme bed van het niet,
de bloemen verliezen hun zin, wijl hun waarde
verschaduwet op vleugels van donker verdriet
om mensen die bloeiden in 't dal van de linden.*

*Mijn lichaam verrijst in de stam van de beuk,
Wordt blad, bloem en zaad in de kruin, waar de winden
Verzachten de pijn om de blijvende breuk*

*In 't raakvlak waar mensen van goden vervreemden.
De beuk zingt mijn ziel in de bloeiende wind
En ademt mijn lichaam. De vlinders der beemden,
De vogels der sterren, ze baltsen verblind*

*In 't zuivere licht van het barstende leven,
Als zaad van de zon, en mijn hemelse boom
Baart God in het lover der lente: verheven
Tot bloem word ik stuifmeel en zin van Gods droom.*

Zulzeke-Kluisbergen, voorjaar 2004

³²⁷ Met mijn excuses aan de postmodernisten voor de verouderde vorm – alleen zo heb ik in mijn jeugd leren dichten. Maar de inhoud is mijn droom die ik veertig jaar geleden droomde.

Achtercover:

De hedendaagse westerse mens worstelt met een drievoudige crisis. Is onze wereld een betere plaats geworden sinds de rede haar leidt? Waar moeten we heen met onze emoties onder dit kille leiderschap? En wat met onze fundamentele zijns- en zinvragen nu de religie het antwoord hierop niet meer biedt?

Om deze crisis te overwinnen, moeten we ons eurocentrisme verlaten voor een mondiaal bewustzijn. Dit boek is een pleidooi om onze westerse, Griekse filosofie te verruimen en te verrijken met oosterse tradities zoals het taoïsme, confucianisme, zen en boeddhisme. De comparatieve filosofie streeft ernaar deze uit elkaar gedreven grote filosofische systemen te integreren in een mondiale filosofie. Deze Grote Filosofie boort doorheen de oppervlaktestructuur naar de diepste kern van het Zijn en de religie, de Mystiek. Ze laat ons, voorbij de 'naam van de roos', weer genieten van de 'geur van de roos'.

PROF. DR. ULRICH LIBBRECHT (°1928) ontpopte zich van regent wiskunde tot autoriteit in de oosterse en comparatieve filosofie. Hij studeerde Sinologie in Gent. Hij promoveert in 1972 cum laude aan de R.U. Leiden en wordt datzelfde jaar hoogleraar met als opdracht sinologische studies, Chinese filosofie en Boeddhologie aan de faculteit van Letteren en Wijsbegeerte in Leuven. Later doceerde hij ook Comparative Philosophy aan het Hoger Instituut voor Wijsbegeerte.